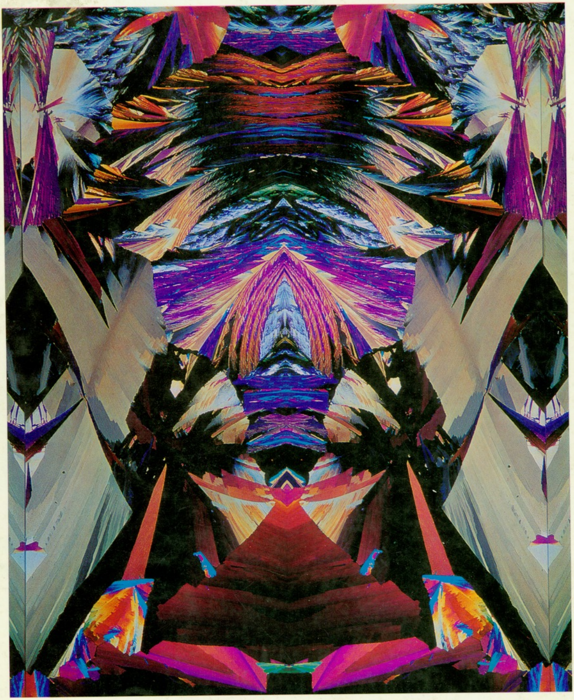
فِكْرٌ وَفَن

١٣



ÜBERSEE-VERLAG · HAMBURG

ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ
عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٍ
وَٱلنَّجۡمُ وَٱلشَّجَرُ يَسۡجُدَانِ

«الرَّحۡمَٰن ١»

DER ERBARMER

LEHRTE DEN KORAN,

ERSCHUF DEN MENSCHEN,

LEHRTE IHN DIE DEUTLICHE KUNDE –

SONNE UND MOND PREISEN IHN,

UND STERN UND BAUM

WERFEN SICH NIEDER.

SURA 55, 1

فكر وفن

العدد الثالث عشر ١٩٦٩ العام السابع

يصدرها: البرت تايلا و اناماری شيمل

الفهرست

٤ هلموت بلسنر: الإنسان بوصفه كائناً حيًّا · Helmut Plessner: Der Mensch als Lebewesen

١٤ فريتس جوتنجر: حوار حول الترجمة · Fritz Göttinger: Zitatengespräch vom Übersetzen

١٩ اناماری شيمل: الحلاج — شهيد العشق الإلهى
Annemarie Schimmel: al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe

٣١ أدونيس: مرثية الحلاج · Adonis: Totenklage für al-Halladsch

٣٣ قال الحلاج · al-Halladsch: Aus dem Diwan

٣٤ ماكس مل: اليد الجميلة · Max Mell: Die schöne Hand

٣٦ مانوئيل وايشر: رامون لول و العالم الإسلامى
Manuel Weischer: Ramon Lull und die islamische Welt

٤٥ من دعوات المتصوفين · Gebete islamischer Mystiker

٤٩ جيزلا كيرشر: الألمان و تاريخ الصيدلة العربية
Gisela Kircher: Deutsche Forschungen zur arabischen Pharmaziegeschichte

ورقة من تاريخ الاستشراق فى ألمانيا:
٥٧ أنطون شال: يوليوس ڤيلهاوزن · Anton Schall: Julius Wellhausen

يقدم الناشر ودار النشر شكرهم لكل من شرفهم بمعونته فى إعداد هذا العدد
وبدون مساعدتهم كان من المحال ان تحصل هذه المجلة على شكلها الحالى الجميل
نناشد القراء الكرام ان يداوموا فى ارسال معاونتهم وآرائهم القيمة ونحن لهم من الشاكرين

ترجمات: Dr. Muhammad Ali Hachicho, Köln; Aziza Hamdi, Kairo; Dr. Arnold Hottinger, Madrid; Magdi Youssef, Bonn.

Nr. 13 1969 7. Jahr

FIKRUN WA FANN

Herausgeber:
Albert Theile und Annemarie Schimmel

الفهرست

٦٤ محمد يحيى الهاشمي: من ماكس پلانك الى كارل فريدريش فون وايتسيكر
Mohammed Yahya Haschmi: Von Max Planck zu Carl Friedrich von Weizsäcker

٧١ Urs Oberlin: Djebel Rahab

٧٣ برتولت برشت: الموافق و المعارض · Bertolt Brecht: Der Jasager und der Neinsager

٨١ مجدى يوسف: كيف نوافق وكيف نعارض
Magdi Youssef: Wie soll man zustimmen, wie soll man widersprechen?

٨٩ تاريخ · Chronik

٩٤ طلائع الكتب · Buchbesprechungen

صورة الغلاف الأول: زخرفة مركبة عن 4-tert-Butyl-Benzolacid متبلور
صورة الغلاف الاخر: زخرفة مركبة عن Coffeine متبلور
كلا الصورتين مأخود عن تقويم
Gottschalk-Kalender MACRO-COLOR 69, Accidentia Druck- und Verlags-GmbH, Düsseldorf
يحتوى هذا التقويم على تصاوير البلورات كما تبدو تحت ميكروسكوب قوى جدا، وقد ابتدع مانفريد كاجه Manfred P. Kage طرقا جديدة لإظهار اشكال البلورات بواسطة الضوء المستقطب.
(انظر فكر و فن ٦)

دار النشر: Übersee-Verlag, Hamburg 36, Neue Rabenstr. 28, Bundesrepublik Deutschland
تظهر مجلة "فكر و فن" العربية مؤقتا مرتين فى السنة – الاشتراك: ١٥ مارك ألمانى. – النسخة الواحدة: ٨,٥٠ مارك ألمانى؛ ثمن الاشتراك المخفض للطلبة: ٧,٥٠ مارك المانى. – تقدم طلبات الاشتراك إلى دار النشر
تصنع الكليشيهات فى: Chemigraphische Kunstanstalt Friedrich Heitgres, Hamburg
الطباعة: Druck: J. J. Augustin, Buchdruckerei, Glückstadt · فى سنة ١٩٦٨ بطرف
© 1969 by Albert Theile
ادارة التحرير: Adresse der Redaktion: Albert Theile, CH 6314 Unterägeri, Zug, Switzerland

دراسة علمية متعمقة

الانسان بوصفه كائناً حياً

بقلم هلموت بلسنر

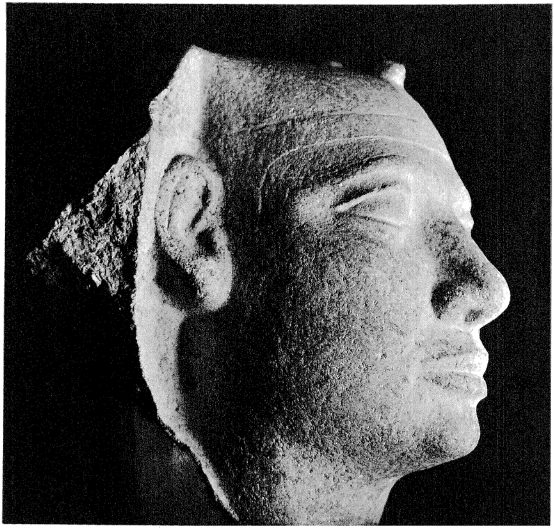
الاهداء: إلى آدولف بورتمان بمناسبة بلوغه السبعين.

إن صياغة العنوان على هذه الصورة يبعث على سوء الفهم. فما أريد بهذه الدراسة التحليلية أن أتعرض لحقائق علوم التشريح، أو وظائف الأعضاء، أو بقايا الكائنات المتحجرة، تلك الحقائق التى تصنف ظاهرة وجود الانسان ضمن عالم الطبيعة الحسية. وإنما أحاول أن أعرض خصائص تلك الظاهرة فى سياق يسمح لها أن تميز نفسها عن عالم المادة، وأن تؤكد ذاتها باعتبارها كيانا فكريا، فى مقابل الحسيات. وإنى حين أسعى رغم ذلك إلى استيعاب هذه المكانة الخاصة من الوجهة البيولوجية، بأن أصور الطبيعة البشرية فى تمردها على الطبيعة وخضوع هذا التمرد بدوره للطبيعة، لا أريد أن أنتسب إلى أى مذهب يصف الانسان بأنه مجرد كائن بيولوجى، ولا أن أكافح أية اتجاه ينظر إليه على أنه وجود روحى فكرى. وإنما أتجنب كلى التفسيرين حتى أشهد فى صورة واحدة ذلك التعدد المبهم الغريب لأبعاد الظاهرة البشرية، دون أن أوحد هذه الأبعاد لصالح نظرية تؤمن بانبثاق الحياة من طاقة وأصل واحد، أو تطابق المذهب القائل بازدواج المادة والفكر. كما أنى لست أريد هنا أن أحصر نفسى فى مجرد درس السلوك أو بحث الوجود، وإنما أن أتعرض لتفاعل الامكانيات البشرية على أوسع نطاق. أما الإطار الذى يحدد نظرتى إلى الانسان فهو أنه كائن حى.

إن الانسان بالدرجة الأولى كائن ناطق. ولا تقتصر اللغة على مجرد التوصيل والتبليغ، مما نعلم أنه يحدث لدى النحل والنمل، عدا عن الدلافين وسائر الحيوانات والكائنات «الاجتماعية» التى لازلنا نجهل الكثير عن دلالة إشاراتها ووسائل تفاهمها. وإنه ليبدو — على وجه الافتراض — أن كيفية ارتباط التنبيه بالتعبير، وإشراك الآخر فى مجال التنبيه عن طريق التعبير والاشارة، ثم وسيلة اشتراط مركب بمركب آخر، إنما تخضع لتغيرات كبيرة، وعليه لا يجوز تفسيرها شكليا، على أساس البنية الخاصة بالتوصيل اللغوى.

إن الكلام يعنى فى المرتبة الأولى قول شىء ما. فلماذا لا تتكلم الحيوانات؟ يجيبنا هومبولت: لأنه ليس لديها ما تقول. وكان أرسطو يعرف ذلك حين عرف الانسان بأنه حيوان عاقل Zoon logon echon. فلفظة «العقل» هى الترجمة التقليدية لكلمة لوجوس Logos اليونانية، وهى التى تعنى Ratio باللاتينية، وإن كانت علاقتها واضحة بفعل Legein الذى معناه القول والكلام. ونتبين هذه الصلة الوثيقة بين العقل والقول من خلال مقارنة اللفظة الخاصة بكل منهما فى الهولندية وفى الألمانية: فكلمة Vernunft (عقل) الألمانية تعنى بالهولندية Rede، وهذه بدورها فى الألمانية الحديثة تعنى: الكلام.

وإن المقدرة على الكلام تتضمن قدرة على التجريد، نتبينها من خلال تشكيل المفاهيم. أما الحيوان فلديه مقدرة معينة على التجريد، إذ يستطيع أن يتخلص من الانطباع الحسى الواحد، ليدرك أشكالا وجسوما وإيقاعات. فالتصور القديم الذى كان يرى أن عالم الحيوانات يكاد أن يكون قاصرا على أحاسيس عشوائية لا معنى لها، قد أصبح فى ضوء تقدم بحوث السلوك بمعزل عن أى أساس. ولما كانت الحيوانات لا تملك القدرة على تكوين المفاهيم المجردة المتصلة بتشكيل الكلمات، فانها تكون بحاجة ماسة إلى ما يفوق الانسان سرعة فى الاستجابة، ودقة فى الشم، وتعقيدا فى الحس، تلقاء ما يتميز به البشر من لغة ناطقة يستعينون بها على الاتصال بالعالم المحيط بهم.



رأس الفرعون اوسركاف Userkaf، الأسرة الخامسة، سقارة، حوالى ٢٣٠٠ ق.م.
عن كتاب: Das Ägyptische Museum Kairo, Text Peter P. Riesterer. Kümmerly & Frey, Bern. Lehnert & Landrock, Nachf. K. Lambelet, Kairo 1963.

يتخذ الكلام نطقا واضحا من خلال الألفاظ وتسلسلها. وعليه يمكن اعتبار الكلمات كتلا صغيرة ذات دلالة جذرية، وإن لم تكن ثابتة ولا جامدة، فهي تتواءم وتتابع الألفاظ، إلا أنها مع كل ما فيها من مرونة لا تخلو من بعض التصلب. وتفيد الكلمات عن شيء معين، أى أنها تعنى سعة يمكن عزلها والتحقق منها بطريق حسى أو غير حسى. إذن فاللغة تتميز ببنية بذرية. وكل كلمة فيها بذرة تستهدف شيئا ما. وهى إذن تعد أثرا ملموسا لما ندعوه انتهاج الموضوعية. وبفضل لفظ الكلمات يكتسب كل من واسطة التعبير والشيء المعبر عنه ثباتا ومرونة يسمحان ببناء جملة مألفة من وحدات متتابعة. وبذلك يبلغ المتحدث قدرا لا مثيل له من الاستقلال وعدم التبعية ليس فقط بازاء الموقف الذى هو فيه، وإنما بالنسبة لكافة ضروب الارتباط بأى موقف، مع كونه معرضا له من الناحية الجسدية.

بل أنه حتى الحيوانات والطيور وأشباهها تعرف سمات التغير والثبات فى محيطها. وهى تتمرس على النحو «الصحيح» بوسائط بيئتها «الطبيعية»، كما تتعلم السلوك بما تقتضيه موضوعات البيئة الغريبة عليها. وإنها لتجيد، ولا بد لها من أن تجيد هذا اللون من التوافق العملى لما تفرضه طبيعة الموقف الموضوعى. فالفهد يهم بالقفز على فريسته بعد أن يقدر البعد التى يفصله عنها. والطيور تهتدى إلى عشها. وكذا النحل إلى خليته التى ربما تزحزحت بعض الشئ أثناء غيابه عنها. ولكن هذا كله لا علاقة له بالادراك الموضوعى للأشياء المحيطة بالطير أو الحيوان. فهو وإن تكافأ مع السلوك الواجب اتباعه بازاء موضوعات البيئة — ولولاه ماذا يكون مصير الطير والحيوان؟ — إلا أنه لا يساوى ذلك السلوك. فالقدرة على الادراك الموضوعى تقتصر على الكائن الحى الناطق.

ولعله جدير بنا أن نذكر هنا، دون توقف طويل، أنه على الرغم من أن تأليف الكلمات يعين على تحقيق الادراك الموضوعى للأشياء، ومن ثم إطلاق سراح الانسان، مع كافة أرباق موقفه، إلا أنه — أى تأليف الكلمات — يؤثر على نحو متناقض متصارع فى تعبير البشر، أى فى إفادتهم المباشرة، وفى أفكارهم التى يعود الفضل فى إتاحتها إلى البعد اللغوى نفسه. ذلك أن البنية البذرية لتأليف الكلمات، أى اعتمادها على ألفاظ ذات حد معين من المطاطية والمرونة، باعتبارها حاملة للمعانى، لتحد بدورها من تدفق المثيرات، بما لا يقل عن تثبيطها لانهمار الأفكار والنظرات والمشاعر. فنحن عندما نتحدث عنها نقول عن حق أنه لا يمكن وضعها فى كلمات، مع أن الفضل يرجع فى وجودها إلى واسطة تأليف الكلمات. وإن الحيوان لينفعل بدوره فى صورة قلق أو بغض، أو جزع، أو فرح، أو تعاطف. غير أنه لا وجود لعمق المشاعر، فى الحب أوالكره مثلا، إلا بتميز الهياج الانفعالى عن طريق اللغة كوسيط انعكاس(١). وما نريد النيل من هذه الواسطة العبقرية، لكنها تظل بحاجة إلى المعالجة، وإنها لتكتف أكبر أساتذة هذا الفن فى قميصها، فتقيم له الفخاخ وتضع له الحدود التى قد يلوح من ورائها فاقد الحيلة. وإن ما يمكن أن نعبر عنه فى كلمات يأتى ظلا على ما لا حصر له فى ألفاظ. فكل لغة قفص ننظر كالمساجين من وراء قضبانه إلى عالم خارجى خداع. وكل ترجمة — كما يقال بالايطالية — تخون الأصل Traduttore traditore.

وقد بذلت بحوث السلوك أكبر جهدها للوقوف على وجود اللغة — على الأقل — لدى أقرب الحيوانات إلى الانسان، ومع ذلك فهى لم تخرج على إثبات قائمة بما لهذه الحيوانات من أصوات نوعية. كما لجأ عديد من الباحثين إلى التجريب فنشأوا صغار الشمبانزى وصغار البشر معا فى بيئة واحدة كى يتحققوا من حدود تأثر الانسان بفعل تطوره. وهنا ثبت لهم أن صغار البشر لا يلبثوا أن يلعبوا فى سن مبكرة للغاية بما يصدر عنهم من أصوات، بينما لا تتغنج أبدا صغار الشمبانزى، ولا تبلغ إطلاقا تأليف الكلمات الذى يبدأ عند الانسان ببلوغه من العمر عاما ونصف عام. ويستجيب الشمبانزى للكلمات البسيطة، باعتبارها إشارات، خاصة إذا وقعت فى بيئة معروفة لديه أو مألوفة له من الناحية الصوتية. وهو مع ذلك لا يعدو هذه المرحلة. فهو يفتقد إلى القدرة على محاكاة الأصوات واللعب بها، وهو ما يدعى «الايخولاليه» Echolalie — أو إلى تلك الدورة الصوتية الباطنية بين الصوت المسموع والآخر المرسل، وهى التى كان يفترض فيها هردر — شاعر ألمانيا الكبير — لحظة نشوء اللغة. على أنه معروف أن هذه «الايخولاليه» موجودة لدى بعض أنواع الطيور كالببغاوات مثلا. وإن كان من الخطأ كل الخطأ إعتبار التكافؤ الحركى مع الصوت المسموع مفتاحا لمعضلة منشأ اللغة ومنبعها. أما البداية المبكرة لتغنج الطفل البشرى، وافتقاد صغار الشمبانزى إلى اللعب الصوتى فيدل على وجود فروق

---

(١) وسيط الانعكاس Das Kontrastmittel اصطلاح طبى لمادة معينة لا تنفذ من خلالها أشعة إكس، وهى تعطى فى شكل أقراص أحيانا للمرضى كى يتناولوها قبل تصوير المرارة بالأشعة المذكورة. (المترجم).

جوهرية بينهما. وعلى أى الحالات فقد وضع علم اللغة مشكلة منبع الظاهرة التى يعالجها على جانب. ومن ثم يظل الأصل فى تأليف الكلمات مبهما؛ فصياغة الألفاظ تعادل الترميز دلالة ومعنى، الترميز الذى يطالعنا دائما وفى كل مناسبة يستبدل فيها شىء بشىء آخر، لا يكون — فى حد ذاته — وإنما يعنى. وإن إشارات التحذير ونداءات الاستمالة والإغراء — مثلا — تعلن عن شىء، هو الخطر المحدق أو الرغبة فى الوصال، وإن كانت لا «تعنيه». أما القول فيدل على شىء، ولا يقتصر على مجرد عرضه أو الاشارة إليه. ولا يتأتى القول إلا بانتهاج طريق معينة، أى بواسطة الكلمات وتناسجها مع بعضها البعض، بحيث تفضى بنا إلى تركيب نحوى يربطنا إلى حيز لغوى حتمى. ومع ذلك فهذه الأغلال هى — فى نفس الوقت — سبيل الانسان لبلوغ حريته.

ولقد عرفنا الانسان فى صدر هذه الدراسة بأنه كائن ناطق. فهو بفضل هذه المقدرة يستطيع أن يوفر على نفسه الكثير من الأعباء البدنية. إذ أنه فى إمكان اللغة أن تحل محل الفعل الجسدى، وأن تضفى عليه تأثيرا يفوق الوصف. وعليه يحق لنا القول(٢) بمبدأ عدم تشغيل أعضاء جسم الانسان، وهو ما يتعلق — طبعا — بارتفاع درجة التميز النوعى فى لحاء البشر. ومع ذلك يبقى الانسان مشدودا إلى الفعل البدنى بألف رباط، علما بأنه يتمتع هنا بقدرة لا حد لها على التصرف، تترتب بصورة حتمية على مشيته معتدل القامة وخلو الميدان فى مواجهة عينيه ويديه، وبخاصة لأنه ينظر إلى جسده على أنه أداة أو وسيلة، وبالتالى يسلبه قدرة فريدة على التكيف الحركى. وهنا أيضا يخترق الانسان حدودا لا يجتازها حيوان، مهما كان للأخير من تفوق حركى خاص بنوعه. ومن الطبيعى أن يفترض فى كل كائن حى — ذاتى الحركة — علاقة أدائية بجسده. إلا أن هذه العلاقة تصبح لدى الانسان بدورها واسطة، وهو ما يرجع إلى إدراكه لذاته ككل «من الخارج». فكما يستخدم ابن آدم لغته كوسيلة، وكما يخترقها ببصيرته — و ينظر بالأحرى من خلال قضبانها — كذلك يسوس جسده، ويعرف فى آن واحد كل ما يتعلق به.

وربما تعجب القارئ لعدم ورود لفظة الوعى حتى الآن فى هذا المقال، وأن الحديث راح يقتصر على القدرات اللغوية والحركية عند الانسان، دون اعتبار لوعيه بذاته. وإنه لفى مقدور الانسان أن يدعو نفسه بالفعل «أنا» — وهو عند «كانط» Kant الكائن الأرضى الوحيد القادر على ذلك — إلا أن ما قد يترتب على هذه «الجوانية» من أثر خاص بذلك الكائن الحى الذى يدعى الانسان، تغطى عليه مفاهيم الوعى والوعى بالذات أكثر مما تكشف عنه. فالطفل يكتشف ذاته فى مرحلة متأخرة نسبيا من نموه، وعندئذ يدعو نفسه باسمه، ويميزها بالتدريج عن البيئة المحيطة به من البشر والأشياء، كما يفرق فى بطء بين الأشخاص والجمادات، حتى ليتراءى لنا وكأن منظور ذاته يتخفى على ذلك الأنانى الصغير، الذى يستشعر بصورة «بديهية» أن العالم كله متركز حول ذاته. وعليه فإنه لا بد من الفصل فى هذه المرحلة بين منظور الأنا وبين الأنانية. بل يمكن القول أن اكتشاف منظور الأنا يؤدى إلى فض غشاء الأنانية. وهكذا يكون «الأنا» فتحا نحو «الباطن» بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى.

ولا شك أنه فتح متخيل نحو ظاهرة باطنية بلا مكان، وهو مع ذلك يجعلنا ندرك بصرامة — لا يمكن التغاضى عنها — كلمة: «هنا». فحيث أكون «أنا» لا يمكن أن يوجد شىء آخر. و«إنى» فى نقطة الصفر، التى يقاس إليها — قربا وبعدا — كل شىء، بما فى ذلك بدنى، فهو «هناك». وبفضل تحقيق الوجود «هنا» أشعر بجسدى رداءاً لذاتى، أوكأنى منه كالسيف داخل الغمد. وبذا أكتسب بالنسبة له بعدا لا يعرفه حيوان. فإن صلابة الاستجابة الحيوانية — التى تذكرنى هنا بالصراع الذى يصفه كلايست Kleist فى «مسرح العرائس» بين الدب والمبارز — إنما تقوم على وحدة الحيوان وجسده. وإن بدن الحيوان لا «يتملك» عليه سوى عند مواجهة متطلبات حركية معينة كالوثب على الفريسة أو التغلب على عقبات جديدة غير مألوفة. وإنه لتنهض على ذلك قدراته الحركية ذات الحدود التى يفرضها عليه انتماؤه إلى فصيلة معينة. كما لا يتنبه الحيوان إلى إمكان استعمال قدراته الحركية كأداة أو وسيلة، حتى أثناء استخدامه لها. أما بالنسبة للانسان فيختلف الحال. إذ بفعل موقفه الكسائى، الذى ينطوى على «وضع ذاته فى داخل جسده»، يصبح بدنه واسطة مباشرة تحت تصرفه، أو بمثابة آلة يعزف عليها.

ومع تطور الأنا يظل انعكاس الذات قائما، وهو ما أطلق عليه تيودور ليت Theodor Litt «تبادل المناظير»، دلالة على تعايش الناس مع بعضهم البعض. فلكل أنا «آخر» إلى جواره أو فى مقابله، الأمر الذى يؤدى إلى فض بكارة التمركز البدائى حول الذات. ثم أن الانسان يدرك الآخر كذاته، «لأنه» هو بدوره آخر. ولا يعنى هذا توحدا معه،

(٢) راجع Paul Alsberg, Das Menschheitsrätsel, 1920.

كونراد ڤيتس Konrad Witz (قبل ١٤١٠ – قبل ١٤٤٧): سليمان النبى. عن لوحة «ملكة سبأ فى حضرة الملك سليمان»، حوالى عام ١٤٣١.
عن كتاب: Gemälde-Galerie Berlin-Dahlem, chem. Kaiser-Friedrich-Museum, eingeleitet und erläutert von Edwin Redslob.
Baden-Baden, Holle-Verlag 1964.

وإن كان فى استطاعته التوحد به عن هذا الطريق، إنما هي خاصية بسيطة متأصلة فى الأنا تميز التواجد مع الآخرين. ولا يمكن أن يتعايش بهذا المعنى المزود بتبادل المناظير(٣) سوى الانسان. أما تجمع الحيوان وصلات أحط ألوان البشر (كالبوهيميين والبهيميين) بعضهم بالبعض الآخر فتختلف عن ذلك — فيما يبدو— نظرا لافتقادها إلى ذلك العنصر الانعكاسى الذى يتيح البعد (فضلا عن تبعيتها الغرزية وما يحكمها من عوامل هرمونية). فإمكانية الانعكاس هى التى تسمح بايجاد علاقة بين الشخص ونفسه. حتى إذا ما انعدمت، كما هو الحال لدى الحيوان، انتفى التوحد مع صورة الذات فى المرآة. وقد أوضحت التجارب أن السمك والكلاب والشمبانزى تستجيب لصورتها فى المرآة إما بعدم المبالاة أو بردود فعل نوعية توجه إلى الصورة على أنها كائن آخر من نفس النوع. على أن ما يرويه الزوجان «هاى» من أن قرد شمبانزى نشأ وتربى فى عائلتهما قد حاول مرة أن يخلع سنا له بواسطة كماشة أمام المرآة، يحتمل أن يدل على إدراك هذا الحيوان لصورته؛ وإن كان ذلك لم يتأكد بأمثلة مغايرة حتى الآن (يونيو ١٩٦٧). ولعل القرد قد رأى مشهدا شبيها وحاول أن يحاكيه. إلا أنه لا يمكن التبين من ملاحظة هذه المصادفة العابرة إذا ما كانت صورة القرد فى المرآة هى العامل الموجه للموقف أم أن سطح المرآة كان مجرد قطعة إضافية إلى الموقف ككل. وبغض النظر عن ذلك فنحن نعلم أنه فى حالات تحلل شخصية الانسان تتبدد قدرته على التعرف على نفسه فى المرآة. بينما لا تدرك المرآة هنا بالضرورة على أنها جدار، مثلما تراها القرود محاولة أن تتطلع إلى ما ورائها.

وإن انعكاس الذات، والشعور بالوجود الباطنى، أى بالكينونة داخل الجسد، لظاهرة متأصلة فى أنا الكائن الحى البشرى. وعن طريق هذه الظاهرة يكتسب الانسان علاقة مزدوجة بوجوده الفيزيقى: فهو ذلك الكيان نفسه، وهو يمتلكه. ثم هو يعيش وجوده البدنى بطوله وعرضه — الشيء نفسه الذى نفترضه لدى الحيوان. ولا علاقة لذلك هنا بالشعور أو الاحساس النفسى. فالمرء يعانى بدنه من أوله لآخره، بلذته وألمه، وراحته وشبعه. إلا أن هذه الأطوار الوسائطية لا تلبث أن تنقلب لدى الانسان مفضية إلى أطوار نوعية تتميز بالحصول على جسد، وبالتالى لحوزة الجسد على الذات. وإن هذا الانقلاب أو الانكفاء، الذى يعد بدوره شرطا أوليا للسيطرة على البدن، مألوف كذلك بالنسبة للحيوان. كل ما هنالك أنه لا ينفصل لديه عن ارتباطه بمناسبة معينة. أما إمكانية الانقلاب إلى امتلاك البدن فلا تتأتى سوى للانسان، الذى يكتشف ما لجسده من وجود وسيلى.

وإن بدن الانسان يعرض نفسه من الخارج كأداة أو واسطة، فصورة الحركة عنده تسبق التآزر الحركى باعتبارها خطة له. ولعل هذا «الوجود من الخارج» Sich-ein-Aussen-Sein، أو بالأحرى معرفة الانسان بأن له واجهة خارجية، قد جر وراءه تبعات أنثروبولوجية خطيرة، تتعلق بالحاجة إلى اللباس والزينة. فالصيرورة إلى كيان بشرى ترتبط فى نفس واحد بادراك عراء البدن. وعلى حد قول عالم الأديان الظواهرى(٥) «ڤان دير ليثوه» van der Leeuw : إن علم الانسان يكمن بأجمعه فى الكساء. إذن فينتمى إلى انعكاس الذات والشعور بالوجود الباطنى خاصية ثالثة تتعلق بالكيان الجسدى للانسان، وهى الاحساس بالوجود من الخارج. وهنا تلعب الوسيلية دورا حاسما بالنسبة لكيان الانسان الفيزيقى: فالمرء يستطيع أن يستخدم جسده دوما كوسيلة، وأن يلهو به ويعزف عليه، خاصة وأن فراغ المجال فى مواجهة عينيه ويديه يدعوه لذلك إلى حد ما — فلعله من أطيب الميادين لمزاولة النشاط. والواقع أننا نسلك فى الدرجة الأولى بأيدينا تحت رقابة أبصارنا «الواعية الحصيفة». وقد كانت العدد والأدوات القديمة مجرد وسائط فى متناول أيدينا نلهى بها، ونحك ونقرع فوقها. أما استيعاب القدمين فى الأهداف الوسيلية (كطاحونة القدم مثلا) فلا يبدو أنه كان من أولويات الأمور الشاغلة للانسان. وعلى أية حال فالقدمان يستخدمان للوقوف عليهما.

إن كائنا يقوم على أساس وسيلى، بمعنى أنه يخبر جسده كأداة وغطاء له، لا يستطيع إلا العكوف على استكمال وتصحيح هذا الموقف، على استكمال نقصه النامى أبدا، والذى يعد تعبيرا غير مقصود عن وجوده الغطائى فى مقابل جسده المنكفىء فوقه. من أجل هذا يصنع الانسان لنفسه وسائط، تكون بمثابة الأطراف الصناعية ليديه وساعديه وساقيه، ولكنه ينتج أيضا أشكالا استعاضية مستقلة بذاتها، لا يهين التعرف على شبهها بالكائن البشرى.

---

(٣) جمع منظور Perspektive.

(٤) فى دراسة لهما بعنوان Haye: The cultural capacity of chimpanzees.

(٥) نسبة إلى مذهب الظواهريات Phänomenologie لمؤسسه هوسرل Husserl.

وعن طريق الادراك الموضوعي للأشياء يكتشف بروتيوس(٦) ذو الأطراف الصناعية ما يقع فى قبضتيه من تلك الامكانيات الغافية القابعة فى تدحرج الحجر، وثنى ماسورة لا تلبث أن تنفر عائدة لوضعها الأصلى، وطاقة المياه على حمل الأثقال، وما عدا ذلك من آلاف الظواهر والمسائل.

إن كائنا طبيعيا معرضا للاخطار بهذا المقدار لبحاجة إلى فترة إعداد تبدأ منذ أبكر مراحل نموه، نظرا لنزعته إلى التجريب والاختبار. ويرجع الفضل إلى آدولف بورتمان فى تحديد طابع هذه المرحلة التحضيرية من الوجهة البيولوجية بوضوح تام للمرة الأولى. ذلك أن الانسان، برغم طول فترة الحمل به، يخرج إلى العالم أبكر من موعده بعام. فهو وإن كان عند ولادته قادرا على الحياة، إلا أنه مازالت تنقصه القدرة على الكلام والمشى بقامة معتدلة. ومن ثم يتعين عليه أن يعيش مرحلة من مراحل تطوره ونموه خارج رحم الأم وبالاتصال المباشر مع العالم الخارجى. وأثناء هذا «العام المبكر الذى يقضيه خارج الرحم» يتعلم الانسان الطفل كيفية السيطرة على الموقف الوسيطى (أو الوسيلى) الذى حبته به الطبيعة: على السير معتدل القامة وعلى الكلام. ويعتمد تطور كلتى هاتين الوظيفتين على عامل واحد، هو الاتصال بالعالم الخارجى عن طريق الحواس: الاتصال بالصوت والضوء، وأشكال الأحجام، ومناهضة الغريب من الأشياء، والاصطدامات غير المتوقعة، وهى كلها أمور وأحداث لا وجود لها فى رحم الأم.

يترتب على الكيان العضوى البشرى أن يصير ذاتا، وهو ما يوحى باتجاه فكرى، ويغرى بتأملات بعيدة الغور (لا شك أنها محققة)، وإن كان لا يقصد هنا أكثر من نمو تمرس الانسان «بوسيليته» الذاتية. أما الميلاد الطبيعى المبكر فحيلة من تدبير الطبيعة لاخراج ذاك الكائن المتطور على الحيوانية إلى العالم، ومنحه بصيصا من أمل وقدرة على الحياة والبقاء. وإنا لنعلم أن فترة الحمل تطول لدى الفقريات العليا، وأن صغار هذه الفقريات لا تستطيع أداء كل ما يلزمها بمجرد مولدها، كما أنه يتعين — مثلا — على أفراخ الطير أن تتعلم الطيران. ولكن مواصلة نمو الجهاز العصبى خارج الرحم، والتدرب على الكلام والمشى على قدمين ميزات تشير إلى المكانة التى ينفرد بها الانسان. وإن ما يقوم به من أعمال يتيحها له انتصاب قامته وانسياب اللغة على لسانه إنما يرفعه إلى درجة لا يبلغها حيوان. علما بأن أشباه البشر من القرود لا تقوى على السير بقامة مرفوعة سوى لفترات محدودة. ومع ذلك يظل الانسان فى سمائه الحلقة عاجزا، أو هو على قول هردر: العاجز بفعل طاقاته الرفيعة. فإن ما له من قدرات وإمكانيات يقتضى منه أن يصطدم دائما بحواجز يمكن إزاحتها بسبيل أو آخر، ولكنه لا يمكن إزالتها من الوجود تماما. وإن الانسان ليعلم أنه فان، فهو يلمس فى اللغة والفكر، والواجب والميل، وفى كافة علاقاته البشرية خيبته وضعفه. فالتخلف عن الذات ودفعها إلى الجهد والعناء سمات واضحة تدل على تلك المخاطرة البيولوجية غير المأمونة، التى كان على الانسان أن ينزل عليها حين صنعه الخالق بسعة بصره، أو الطبيعة فى شطحة لعوب.

وعلى أية حال يتوطد بناء على إقتحام الأنا وضع ما على صورة تسمح له وتلزمه بمشاهدة وسطه، ومن ثم لا يصبح مستقرا فى ذاته. فمركز ثقله يقع فى خارجه، وهو ما يدعونى إلى الحديث عن صورة الوضع من الخارج. تلك الصورة التى تدخل فى نطاقها مكانة الانسان الفريدة باعتباره حيوانا عاقلا، أو كما يقال باللاتينية Animal rationale وباليونانية Zoon logon echon، ذلك أنه لولا خروج هذا الكائن الحى على ذاته لما كان هناك تعقل ولا تبصر، ولا موضوعية ولا لغة.

وأود هنا أن أؤكد أن هذا التحليل لصيغة الوجود البيولوجى عند الانسان لا علاقة له بتراكيب النشوء والارتقاء. بل أذهب إلى حد أنى أضع علامة استفهام أمام المقولة التى لم يشك فيها حتى الآن علماء اللاهوت ولا علماء التطور من أن الانسان هو أرفع وأكمل صورة عضوية على وجه البسيطة حتى الآن. ذلك أنى لا أنتمى إلى أصحاب نظرية ختام الخلق بالانسان، ولا إلى أولى النظريات المادية. وإنى لا أتجاسر على أن أقطع بما إذا كان الانسان هو الذى صنع أو اكتشف بنفسه عالمه الفكرى Noosphäre(٧) — حسب نظريتى «أويكن» Eucken و«طلار ده شاردان» Teilhard de Chardin — باعتباره الهدف المرتقب للحياة والكون، أم أن وجوده كان نتيجة لزلة العالم العضوى فى هوجة شابة هى أقرب ما تكون إلى تفجر الطاقات والطفرات فى تصعيد مضطرد لأشكال الكائنات الحية. ذلك أن تحليلى لا علاقة له بكل هذا. كما أنى أتبرأ من المراوغات الميتافيزيقية التى تسهب فى الحديث عن الوجود، بينما تغلق أبصارها عن العلاقة الوثيقة التى تربط الانسان بوجوده البيولوجى،

(٦) إله البحر والتبدل السريع عند الاغريق، وهو هنا يرمز للانسان. (المترجم)

(٧) المقطع الأول من Noosphäre مأخوذ عن اليونانية: Nus أى روح — فكر. وأويكن (١٨٤٦ – ١٩٢٦) هو صاحب هذه النظرية التى دعاها Noologie.

متعلله بعذر متآكل قديم تخلف عن المثالية الهرمة، وهو القائل بأنه لا علاقة بين الفكر والمادة. ولكنى أتجنب فى نفس الوقت بدعة المذهب السلوكى، التى راحت تنتشر أخيرا فى المؤلفات العلمية الألمانية، محاولة أن تطبق مفاهيم السلوكيين على الوجود البشرى كى تتزيا بمظاهر التخصص العلمى والدقة البيولوجية، وتبدو كما لو كانت قد استطاعت أن تخلص الانسان من صعوبات ردائه الفلسفى.

وإن الاهتمام بتاريخ الانسان الأول ليدعو بطبيعة الحال إلى محاولة التعرف على سماته القبتاريخية فى لغة بشر اليوم وإيماءاتهم وآثارهم الابداعية. ولما كان الشك قد صار لا يتطرق إلى صحة نظرية التسلسل العضوى للبشر عن الثدييات العليا فإنه لمن المفهوم ألا يقتصر على النظر إلى جسم الانسان المعاصر كشاهد على ماضيه، وإنما تطبيق هذا المنهج أيضا على خواصه النفسية. ومن بين التفسيرات الخاطئة فى هذا المجال نذكر هنا — على الهامش — ما يبعث عليه تشابه سلوك الانسان وسلوك أشباهه (القرود العليا)، من الاعتقاد بأن إشارات الأخيرة وحركاتها مرحلة ممهدة، إن لم تكن أولية، بالنسبة لتطور البشرية. وعلى هذا النهج صرنا نقرأ أخيرا أن ضحكة الانسان أو ابتسامته ليست — «فى الأصل» — سوى «عضة اتخذت شكلا طقوسيا». وإذن ربما كانت ترتسم على ملامح أنصاف القردة التى تدعى الليمور Lemuren، والمكاك Makaken، والباڤيان Paviane علامات الضعة والقلق وإن بدت كالابتسام. وربما عرفت قطعان الحيوانات مشاعر ذلة — شبيهة — بالنسبة لما يعلوها من القطعان تطورا وارتقاء. ولعل القرود حين تلعب وتزغزغ بعضها البعض تقهقه أيضا من الحلق. ولكن ألا يكفى أن نقارن تكشيرة الحيوان عن «طاقم» أنيابه بابتسامتنا وضحكتنا حتى نزيد بتوحيدها بها؟ إن «هامسون» Hamsun يوافق على أن الضحك تخلف لدينا عن عصور أجدادنا القردة. ولا يعارض «توماس مان» فى ذلك بدوره إذ يرى كلبه «باوشان» ضاحكا حين يشهده رافعا شفتيه الحيوانيتين (دلالة على الغبطة). ولكن ما هكذا يجوز أن يسلك منهج التفسير العلمى، وإلا كان ساذجا للغاية. إنما عليه أن يتخذ حوطته من سرعة الاقدام على إجراء المقارنات، التى لا أحب إليها من أن تعثر على كافة إمكانيات الانسان لدى الحيوان، ولو أمكن لاكتسى عندها البشر حسب أنواع وفصائل الحيوانات.

لا زالت الطاقات الدافعة للنشوء والارتقاء غير معروفة حتى الآن. فلا شك أن الانتخاب الطبيعى والطفرة يلعبان دورهما، ولكنهما لا يكفيان لتوضيح التحولات فوق النوعية فى تاريخ الأحياء. وحيثما توجد الأشكال المتنافسة يلعب عامل الانتخاب دوره فى التصفية والتطوير. وإنه ليمكن تصور عملية التطور عن طريق الانتخاب الطبيعى بتأمل ذلك التصاعد المفاجئ لحجم اللحاء ووظائفه، مما أدى إلى ظهور الانسان. وبفضل نتائج بحوث علم الكائنات المتحجرة نكاد اليوم أن نلمس بأيدينا تطور البشر عن السلالات القبشرية. وإن كنا لا نزال نجهل المحرك الذى وراء هذا التطور. ولعل ما يصح هنا بصدد البعد الصغير نسبيا بين إنسان Pithecanthropos وإنسان Sinantropos ينطبق على نحو لا يقارن من حيث الضخامة على ما لا عد له من الكائنات إطلاقا. وإن الخيال الخلاق واللعب الابداعى بغير حد ليهزآن من كل محاولة للتطور والتقدم على وتيرة رتيبة لا تستهدف سوى بلوغ أقصى ذروتها باكتمال صورة الانسان. إلا أن هذا لا يعنى أن نردم مكانة الانسان الخاصة، وإنما يتزعزع هكذا تماما ذلك الافتراض الساذج القائل بأن البشر هم الغاية الخفية التى تنطوى عليها وتتمركز حولها الحياة العضوية وتطورها عبر العصور. كما أنه — من ناحية أخرى — ليس من الجائز ولا الصائب أن نقلب هذه القضية فى أذهاننا على ضوء أمزجة مختلف الحقب التاريخية. ولإن كان كل من «لودڤيج كلاجس» و«تيودور ليسنج» قد عبر عن بغض الانسان لذاته من خلال استخفافه بالفكر والعقل، وتأليهه لمتع الدنيا وسلطان الشهوات الـ «ديونيزية»، فإن لذلك أسبابه الاجتماعية التى صدرت عنها أعمال هذين الأديبين، فضلا عن انتمائهما إلى صورة أمة تعانى تصدعا داخليا. وتشهد على نفس الروح المكتئبة تلك النزعة التراجيدية التى تطالعنا من أعمال أوزڤالد شبنجلر (انهيار الغرب).

كلا، إنما العامل الأساسى الذى يجعلنا نشك فى أن روح التطور تتخذ اتجاها أحاديا هو التنوع الهائل لأسس الأشكال العضوية، التى تمخضت إحداها عن شىء فجر الاطار كله وصار يشكل خطرا على الحياة نفسها. ولو أننا قرنا مع «طلار ده شاردان» أن سلسلة الغضروفيات هى الخط الرئيسى الذى ينتظم التطور حسب المبدأ القائل باستمرار تمركز وتفاضل الجهاز العصبى من طبقة لأخرى، إلى أن ينمو عن الحياة الباطنية فكر وروح، لكان فى هذا التفسير اتجاه هادف وسط فوضى الظواهر. وعلى هذا النهج نسج متفائلو التطور البيولوجى من شلنج Schelling حتى إرنست هيكل Ernst Haeckel نظرياتهم، على الرغم من تباين براهينهم. وهى تتفق كلها على أن الانسان سيد

المخلوقات، وأنه صنع على صورة الله. وأنه إذا كان خلق الكون فى ستة أيام لا يتعارض مع فكرة التطور فى ملايين السنين، فلا داعى لأن يتبدل اتجاه الهدف الكلى.

حجة فى مقابل حجة. ومع ذلك فلا بد من أن تتضح نقطة: وهى أنه حتى لو لم يتعرف على اتجاه هادف فى تشكيل الحياة، فإن ذلك لا يغير شيئا من مكانة الانسان الخاصة. وطالما أننا لا نملك أن نرجع غنى الأشكال التى تتميز بها الأنماط العضوية إلى محرك معين، صارت تتراءى لنا كخيال مفرط فائر. وإلا فمن يريد ألا يرى فى كل هذه المشاهد سوى تجارب تجرى لاخراج الانسان فى النهاية؟ ومن ثم لا يجوز أن ننظر إلى حدث انبثاق الانسان عن الثدييات العليا على أنه المبدأ الذى حكم تطور الحياة منذ البداية. وليس غريبا على الحياة أن تكون قد بعثت فى مجراها تغييرا جوهريا ترتبت عليه نتائج لا حصر لمداها. كما لا يسلب الانسان شيئا من قدره واعتباره أن يرجع الفضل فى نشوئه إلى الصدفة أو إلى تيار أعمى (كتطور اللحاء). ولم لا تكون هنا حكمة المؤرخ المجردة حين لا تقيس عظم الأحداث بتفاهة أسبابها؟

إن جميع احتكارات الانسان وعلى رأسها النطق باللغة، والسير معتدل القامة، وعلاقته الوسيلية ببدنه، ورؤيته لذاته، إنما اكتسبت بعيوب تكمن فى طبيعة هذه الامتيازات نفسها. ذلك أنه ما من حيوان أو طائر عاجز بحكم طبيعته. أما الانسان فهو العاجز الأوحد بسبب قدراته التى تسمح له بالانفتاح على الأشياء، وإذ بها لا تسحب عنه هذا الانفتاح وإنما تكسره. وقد جرت التقاليد على إعزاء انكسار رؤية الانسان للعالم إلى وجود جسده. وهو رأى مستمد من نظرية إفلاطون فى ازدواج المادة والفكر، التى يقول فيها بأن الخلود القادر على عرض المثل والأفكار قد وجد فى البشر أفضل مقام. ولكن رغم ذلك فجسم الانسان ليس الوسيط الوحيد الذى تصاب فيه القدرة البشرية بالعجز والانكسار. فهى مكسورة من تلقاء نفسها لاعتمادها فى كل شىء على الوسائط التى لا سبيل لها إلى إنكارها. فقول شىء يعنى فى نفس الوقت ما لا يمكن التعبير عنه، والمعنى يلقى ظل اللامعنى. وإن الكلمات فى سياقها من خلال قضبان اللغة تستثير التناقض والعبث والمستحيل. ولا يستطيع بكاءاً أو ضحكا سوى كائن عاجز على هذا النحو بسبب وسائله التى تمنحه ما له من قدرات وإمكانيات نوعية. وهو لن يتخلص من بعده عن ذاته برؤيته لها، وإنما يسبر هذا البعد، كما يفعل بلغته وبوسيلية جسده.

ويقتسم الانسان النهاية مع كافة الأحياء. وإن كان مؤكدا أنه الوحيد الذى يعرف أنه سيموت. ومن هذه المعرفة قد يستمد عجز طاقاته الرفيعة قوة، أو قد يخيب بسببها، وإن لم يكن بسبب حدوده المتناهية. إنما الأحرى بنا أن نرى فى هذا الزهد اعتراضا على فناء الحياة، وهكذا تطعن الطبيعة نفسها بنفسها.

ترجمة: مجدى يوسف

◀ رأس شيخ ابن ٩٣ عاما؛ لألبرشت دورر، ١٥٢١. لوحة محفوظة فى متحف آلبرتينا بمدينة ڤيينا.

حوار حول الترجمة

من اعداد فرنتس جوتنجر

صامويل چونسون[١]: إن كثرة الترجمة لوباء جسيم يلاحق اللغة. فما حدث أن ترجم كتاب من لغة لأخرى إلا وخلفت لغته الأصلية آثارا على لغتنا. ولو أقيم مجمع لغوى لكان جديرا به — بدلا من تأليف القواميس وقواعد اللغة — أن يثبط ويحد من جور المترجمين، الذين إذا ما تركوا على دعتهم وجهالتهم لأدى بنا الأمر أن نرطن بلغة عشوائية ننطق بها دون أن نعنى شيئا يعنى.

ليسنج[٢]: نادرا ما يفهم مترجمونا اللغة، إذ أنهم يبغون أن يتعلموا فهمها أولا، وهم يترجمون ليتمرسوا، لكنهم من الدهاء بحيث يحصلوا على أجر فى مقابل تمريناتهم.

شلايرماخر[٣]: ما أكثر أن طالعتنا الشكوى، أن مثل هذه التراجم تؤدى حتما إلى الاضرار باللغة ونموها العضوى السلس النابع من ذاتها، غير أن هنالك ضرورة باطنة، تعبر بجلاء عن حافز كامن فى الشعب الألمانى، يدفعه دفعا إلى الترجمة بوفرة وغزارة؛ فلن نستطيع عودة أو نكوصا، إنما لابد أن نمضى ونجتاز.

نوڤاليس[٤]: نحن (الألمان) — باستثناء الرومان — نعد الأمة الوحيدة التى أحست دافعا لا يقاوم إلى الترجمة، دافعا ندين له بأكبر الأيادى على ثقافتنا.

ليسنج: ليت النسوة يستبحن لأنفسهن مثل هذه المهام، وعندئذ يشرن على الرجال فى صمت أن ينجزوا ما هو أكثر جدية.

فون هومبولت[٥]: يبدو لى أن الترجمة — على وجه الاطلاق — محاولة لحل مشكلة غير قابلة للحل. فلا مفر من أن تفضى مساعى المترجم إلى الخيبة إما على صخرة النقل بدقة عن الأصل فى مقابل التضحية بذوق ولغة بلاده، أو على صخرة التقيد بطابع أمته الخاص على حساب الأصل. أما العثور هنا على وسط فليس صعبا وحسب، بل يدخل فى باب المستحيلات.

شوبنهاور[٦]: إن مكتبة غاصة بالترجمات تساوى متحفا مليئا بصور منسوخة عن لوحات فنية. أما الترجمة عن أدباء العصور العتيقة فهى للاصول بمثابة البديل كما تكون قهوة السريس بديلا للقهوة الحقيقية.

نيتشه[٧]: هنالك ترجمات تستهدف الأمانة، إلا أنها للتزوير أقرب من أن تعد تحريفا عفويا لمعانى الأصل، وكل هذا لمجرد أن وقعه الجسور الطروب لم يخضع لترجمة.

مورجنشترن[٨]: إن شيئا من التدليل يكمن فى الاعراض المبالغ فيه عن الترجمات السيئة والترجمات إطلاقا. فالأصول الكبرى تشع متكاملة حتى من خلال نقل ركيك لها.

جوته[٩]: المترجمون كالوسطاء النشطين، يطرون لنا جمالا نصفه محجب على أنه محبب محبب؛ وهم يبعثوا فينا ميلا لا دفع له فى التعرف على الأصل.

صامويل بتلر[١٠]: إذا كان الأصل سلس الأسلوب طيع العبارة صار على الترجمة أن تكون كذلك، وإلا ما كانت سوى واجبا مدرسيا لا أكثر. وإنى لأرجو وأعتقد أن أحدا لا يلحظ على ترجماتى أنها مجرد نقل عن لغة غريبة.

هيلير بيللوك[١٢]: وأنا الآخر أتمسك بالمبدأ القائل أنه على الترجمة أن تكون فى مرتبة إنتاج وطنى رفيع.

ڤالتر بنيامين[١٣]: ليس أرفع ثناء تطرى به ترجمة هو أنها تقرأ وكأنها أصل مدون بلغتها. وإنما بالأحرى لأن دلالة الأمانة، التى تكفلها حرفية النقل، تفصح عن شوق كبير إلى استكمال اللغة من خلال العمل المترجم.

* يتألف هذا الحوار الخيالى من عبارات مقتبسة من طائفة من أعلام المفكرين.

أورتيجا إى جاسيت[١٣]: إنى أتصور نوعا من الترجمة لاجمال فيه، كما هو العلم دائما، نوعا من الترجمة لا يدعى لنفسه عذوبة الأدب، ولا يسهل مطالعته، ومع ذلك فهو يتصف بالوضوح التام، حتى إذا كان هذا الوضوح يقتضى العديد من الحواشى والهوامش. إنه على القارئ أن يعلم سلفا أنه حين يطالع ترجمة فهولا يطالع كتابا ممتعا عذبا من الوجهة الأدبية، إنما يستخدم واسطة مساعدة فيها جهد وإرهاق.

صامويل بتلر: اذا قورن هذا اللون بترجمتى فهو منها كتحنيط جثة بالقياس إلى ولادة طفل.

شلايرماخر: من ذاك الذى لا يفضل إنسال أطفال تتبدى فيهم عراقة العائلة صافية واضحة، على انتاج آخرين غير شرعيين؟ ومن ذاك الذى يرضى على نفسه أن تبدو أضأل يسرا ورقة مما تستطيع، وأن تكون، على الأقل بين الحين والحين، فظة جامدة، تزيد القارئ تنفيرا على تنفير، لمجرد ألا يفقد وعيه بالموضوع؟

هِردَر[١٤]: هنالك عدة ضروب من الترجمات، كل منها يتوقف على الأديب المترجم عنه، والهدف من تقديمه.

جوته: للترجمة مبدآن: أحدهما يقتضى منا أن نستحضر مؤلفا غريبا على أمتنا بحيث نراه وكأنه منا، والآخر يفرض علينا أن نذهب للغريب ونضع أنفسنا فى ظروفه، وأسلوب لغته، وخصوصيته.

ليشتنبرج[١٥]: أليس من العجيب أن الترجمات الحرفية غالبا ما تكون سيئة؟ ومع ذلك يمكن ترجمة كل شىء بصورة جيدة.

لوثر[١٦]: لا داعى أن نسأل اللغة اللاتينية عن كيفية التحدث بالألمانية، كما يفعل أولئك المعتوهون؛ إنما علينا أن نسأل الأمهات فى دورهن، والأطفال فى الأزقة والحوارى، والسوقى فى السوق، وأن ننظر إلى أفواههم ونترجم عنها؛ عندئذ سوف يعوا ما نقول، ويلاحظوا أننا نخاطبهم بالألمانية.

برايتنجر[١٧]: على المترجم أن يعبر عن ذات المفاهيم والأفكار التى يجدها فى نموذج رفيع، بعلامات مقابلة لها ومعروفة شائعة لدى شعب مغاير، بحيث يبعث تصور الفكرة فى كلتى اللغتين انطباعا متساويا فى نفس القارئ.

فرانسيس تايتلر[١٨]: ليس يسيرا على مغلول أن يبدو حرا جذابا. فهو كلما كان أدق فى اتباع النموذج، كلما أخفق عن إرجاع حركته الطبيعية غير المفتعلة.

ليسنج: إن إخلاص المترجم يصير خيانة حين يؤدى إلى جعل الأصل معمّا.

فون هومبولت: بل نستطيع أن ندعى أن الترجمة كلما كانت أشد سعيا نحو الأمانة ابتعدت عن الأصل.

آلكساندر ڤينه[١٩]: كلما كان المترجم أمينا فى اقتفاء أثر اللغة المترجم عنها عز عليه أن يعكس أسلوبها. ولعل المنهج الصويب أن يسأل المترجم نفسه: لو أنه تعين على المؤلف، كما هو بفكره وأسلوبه، أن يكتب بلغتى، أو بعبارة أصح، لو أن لغتى كانت لغته، كيف كان سيعبر عما أتى به؟

شلايرماخر: إنى مدين لك بالشكر والامتنان، فكأنك أتيت بالصورة التى يكون عليها إنسان إذا ما أنسلته أمه من أب آخر. إن من يسلم بما فى اللغة من طاقة تشكيلية لها صفة التوحد مع خصوصية شعب ما، لا يصبح أمامه إلا أن يعترف باستحالة التساؤل عن الكيفية التى كان يمكن أن يدون بها مؤلف عمله، لو أنه كتبه بلغة مغايرة.

ريلكه[٢٠]: مرات عدة وأنا أعالج الموضوع نفسه بالفرنسية تارة وبالألمانية أخرى فيتطور منى — يا لعجبى — على نحو مخالف فى كل من اللغتين: وهو ما قد يتعارض كل التعارض مع صدق الترجمة.

جوته: إن ترجمة بسيطة هى أفضل ما يلائم التأثير على عامة الجمهور. أما تلك الترجمات النقدية التى تنافس الأصول المترجم عنها فلا تكاد أن تصلح إلا لسمر العلماء فيما بينهم.

شلايرماخر: لا أعتقد أن ترجمة «فوس» لهومير، و«شليجل» لشكسبير لا تخدم سوى تسامر العلماء فيما بينهم.

ياكوب جريم[٢١]: يتضح لى معنى الترجمة من مجرد التوكيد على لفظ المقطع الأول من الكلمة الألمانية*: Übersetzen ist Übersetzen، الترجمة إبحار من شاطئ لآخر. فمن عزم إذن على ركوب البحر، وجهز سفينته بما يلزمها من رجال، ثم قادها حتى الساحل الواقع فيما وراء الأفق وهى منشورة الشراع، لابد أن يرسو على أرض مغايرة يهف عليها هواء آخر.

جوته : إن شيئا كامنا فى الطبيعة الألمانية يجعلها تحفل بكل ما هو أجنبى، وتتقبل غريب الطبائع والخصائص. وإن هذا – بالاضافة إلى طواعية لغتنا – هو علة ما فى الترجمات الألمانية من أمانة وكمال فائق.

ياكوب جريم : لقد صار الغلو فى تقدير ما نترجم بهم عن أشهر الأعمال، عادة تلازمنا نحن معشر الألمان؛ حتى أن البعض يدعى أن من بين هذه الترجمات ما يسمح باعادة إنشاء النص الأصلى لو افترض أنه ضاع.

ماتياس كلاوديوس(٢٢): هذا محال. إن من يترجم يفقد من الأصل شيئا.

ليسنج : إنما علينا أن ندع الثناء لما يأتينا من ترجمات سويسرية ألمانية؛ فهى أصوب وأشد أمانة من سواها. ثم أنها غنية بالألفاظ الرصينة النافذة الأثر، وبالمأثورات المتبلورة.

فون هومبولت : إن الترجمة من أكثر الأعمال إلحاحا فى أى أدب – فهى وسيلة رفيعة لتوسيع مدى أهمية اللغة الوطنية والقدرة على التعبير بها.

شلايرماخر : لعل تربتنا ما صارت أخصب ولا أغنى إلا بعد ما غرست فيها ألوان من زرعات أجنبية. كما أن مناخنا ما صار أرق ولا ألطف إلا بفضل هذه الزرعات. وهكذا نحس أن لغتنا ما أصبحت قادرة على أن تثمر وتونع، ولا أن تدفع طاقتها حتى آخر مداها إلا بأنوع ضروب الاتصـال بالثقافات المغايرة؛ لاسيما وأن طبيعتنا الشمالية الكسول لا تملك مثل هذه القدرة على تحريكها.

هيلير بيللوك : أما إذا كان المترجم لا يجيد تناول لغته الأم، ولا يعرف كيف يكتب بها، فلن يخرج سوى ترجمة سيئة مهما أجاد فهم الأصل.

شيلر(٢٣): وإنى لأفترض من الترجمة أن تتنسم العبقرية فى لغتها، وليس فى لغة الأصل.

ليشتنبرج: إذا شئت الدقة، فقد ذهبت إلى بريطانيا لأتعلم كتابة الألمانية.

هوفنستال(٢٤): إنى أستنكف أن أقول لأولئك الذين لا يعلمون – سلفا – أن الترجمة، الترجمة الحقة، لا تختلف عن الكتابة فى شىء. إذ أخشى أنهم – أيضا – لن يعلموا ما هى الكتابة.

ليسنج : إن الكتب الجيدة بحاجة إلى مترجمين مجيدين، وهؤلاء – فيما بيننا – أندر مما نتصور.

جوته : مهما قيل عن عجز الترجمة، فانها ستبقى من أخطر وأجل المهام فى عموم العلاقات بين الأمم.

ترجمة : مجدى يوسف

تعريف موجز بشخصيات «الحوار»

(١) چونسون، صامويل Samuel Johnson عالم لغوى بريطانى عاش فى القرن الثامن عشر (١٧٠٩ – ١٧٨٤).

(٢) ليسنج، جوتهولد إفرايم Lessing, Gotthold Ephraim (١٧٢٩ –١٧٨١) ناقد أدبى ومؤلف مسرحى فذ، من أشهر أعماله المسرحية «ناتان الحكيم».

(٣) شلايرماخر، فريدريش Schleiermacher, Friedrich (١٧٦٨ – ١٨٣٤) فيلسوف ولاهوتى ذو نزعة رومانسية مثالية. ترجم إفلاطون إلى الألمانية.

(٤) نوڤاليس Novalis (البارون فريدريش فون هاردنبرج) من أعمق الشعراء الرومانسيين الألمان (١٧٧٢ – ١٨٠١) صاحب ديوان: مناجاة الليل، ورواية «هاينريش فون اوفتردينجن».

(٥) فون هومبولت، ڤيلهلم Humboldt, Wilhelm von (١٧٦٧ – ١٨٣٥) مؤسس جامعة برلين، وصديق جوته وشيلر، ورائد علم اللغة المقارن وفلسفة اللغة.

(٦) شوبنهاور، آرتور Schopenhauer, Artur (١٧٨٨ – ١٨٦٠) فيلسوف ألمانى عرف بنزعته التشاؤمية التى تقوم على إدراك الذات – فى أعلى درجات وعيها – للحياة. تأثر بفلسفة بوذا. أشهر مؤلفاته: العالم كإرادة وتصور. Die Welt als Wille und Vorstellung

(٧) نيتشه، فريدريش Nietzsche, Friedrich (١٨٤٤ – ١٩٠٠) فيلسوف شهير بنظريته عن الانسان المتفوق، وواحد من كبار شعراء الألمان. من أهم أعماله: مولد المأساة من روح الموسيقى. Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. وإرادة السلطة Der Wille zur Macht

(٨) مورجنشترن، كريستيان Morgenstern, Christian (١٨٧١ – ١٩١٤) شاعر فكاهى ساخر، عرف بديوانه الألمانى «أغنيات المشنقة» Galgenlieder ومع ذلك فله مجموعة قصائد جادة عنوانها «أفكار شعرية» Gedankenlyrik

(٩) جوته، يوهان ڤولفجانج فون Goethe, Johann Wolfgang von (١٧٤٩ – ١٨٣٢) عميد الأدب الألمانى ترجمت له إلى العربية رائعته الخالدة «فاوست»، وكذلك «آلام ڤرتر»، و«الأنساب المختارة»، وجزء من «الديوان الشرقى للمؤلف الغربى» و «افيجينيا».

(١٠) بتلر، صامويل Butler, Samuel (١٨٣٥ – ١٩٠٢)، أديب انجليزى، من مواليد لندن. لم يشتهر سوى بعد وفاته. أهم أعماله الروائية Erewhon وهى قصة طويلة رفع فيها القناع بروحه المستقبلية الساخرة عن جوانب الضعف فى نظام الحكم فى بلاده. ترجمت هذه الرواية إلى الألمانية تحت عنوان: فيما وراء الجبال Jenseits der Berge

(١١) بيللوك، هيلير Belloc, Hilaire (١٨٧٠ — ١٩٥٣)، ولد فى فرنسا، ثم توطن فى انكلترا صاحب مؤلف مكون من أربعة أجزاء عن تاريخ بريطانيا. دون كتبا للأطفال مثل: حديث مع قطة Conversation with a cat.

(١٢) بنيامين، ڤالتر Benjamin, Walter ولد فى برلين عام ١٨٩٢ ووضع بيده حدا لحياته الشريدة فى ١٩٤٠ بينما كان يلاحقه أذناب هتلر (الجستابو) على الحدودالأسبانية. من أهم مؤلفاته: منبع التراچيديا الألمانية Ursprung der deutschen Tragödie، والعمل الفنى فى عصر استنساخه الآلى.

(١٣) أورتيجا إى جاسيت Ortega y Gasset فيلسوف أسبانى (١٨٨٣ — ١٩٥٥) صاحب «ثورة الجماهير»، و«كيان الأزمات التاريخية». أسس بعد عودته من المهجر إلى مدريد «معهد الإنسانيات».

(١٤) هردر، جوتفريد فون Herder, Gottfried von (١٧٧٤ — ١٨٠٣)، أديب ولاهوتى كان له أثره فى جوته الشاب، من أهم أعماله: «السيد» Der Cid، وأصوات الشعوب فى أغانيهم Stimmen der Völker in Liedern.

(١٥) ليشتنبرج، جيورج كريستوف Lichtenberg, Georg Christoph (١٧٤٢ — ١٧٩٩)، عالم فزياء وفيلسوف وناقد متهكم وأديب ذو أسلوب رفيع. عرفت عنه مأثوراته "Aphorismen".

(١٦) لوتر، مارتن Luther, Martin (١٤٨٣ — ١٥٤٦)، مؤسس حركة الاصلاح البروتستانتية ومترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية.

(١٧) برايتنجر، يوهان ياكوب Breitinger, Joh. Jak. (١٧٠١ — ١٧٧٦)، كاتب سويسرى كان يرفع فى معاركه الأدبية مع جوتشد Gottsched راية الخيال والابهام فى الأدب.

(١٨) تايتلر، فرانسيس Tytler, Francis أديب انجليزى عاش فى القسم الأول من القرن التاسع عشر.

(١٩) ڤينيه، آلكساندر Vinet, Alexandre (١٧٩٧ — ١٨٤٧)، لاهوتى بروتستانتى وناقد سويسرى. كان أستاذا للأدب الفرنسى فى أكاديمية لوزان. له عدة مؤلفات عن تاريخ الأدب الفرنسى فى القرن التاسع عشر، والثامن عشر، والسابع عشر.

(٢٠) ريلكه، راينر ماريا Rilke, Rainer Maria (١٨٧٥ — ١٩٢٦) من كبار الشعراء الألمان فى مطلع القرن الحالى. قام برحلات عدة إلى الغرب والشرق كانت مصدرا لوحيه الشعرى. عمل فترة سكرتيرا لرودان Rodin فى باريس وكتب أشعارا بالفرنسية والروسية فضلا عن الألمانية. زار مصر وتونس وأحب الشرق وحضارته حبا كبيرا (راجع: ريلكه يطوف الشرق، بالعدد الحادى عشر من فكر وفن).

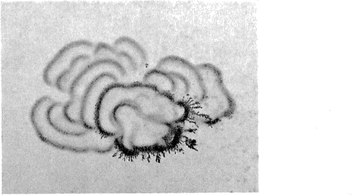
(٢١) جريم، ياكوب Grimm, Jakob (١٧٨٥ — ١٨٦٣)، مؤسس علم اللغة الألمانية، وواضع قواعد النحو والصرف بالألمانية وصاحب مؤلفات شهيرة حول الأساطير والمأثورات الشعبية فى بلاده، وهى التى جمعها بالتعاون مع شقيقه ڤيلهلم Wilhelm (راجع: فكر وفن، عدد ١١، ص ٤٢).

(٢٢) كلاوديوس، ماتياس Claudius, Mathias (١٧٤٠ — ١٨١٥) شاعر ألمانى يميل إلى البساطة الشعبية. له ديوان وقد أسس مجلة أسبوعية تدعى Wandsbeker Bote «ساع ڤاندسبيك».

(٢٣) شيلر، فريدريش فون Schiller, Friedrich von (١٧٥٩ — ١٨٠٥)، من رواد الأدب الألمانى حتى عتبة القرن التاسع عشر. عرف بصداقته مع جوته، واختلافه أحيانا معه فى الرأى. من أشهر مسرحياته «دون كارلوس» Don Carlos، وقطاع الطرق Die Räuber وڤيلهلم تل Wilhelm Tell. له مجموعة من الدراسات القيمة فى التاريخ والاستيطيقا، ومن بين الأخيرة مقالة يعرفها كل دارس معاصر لتاريخ الأدب الألمانى، عنوانها: «حول الأدب الساذج والأدب العاطفى» Über naive und sentimentale Dichtung.

(٢٤) هوفمنستال، هوجو فون Hofmannsthal, Hugo von (١٨٧٤ — ١٩٢٩)، شاعر نمسوى يمثل الاتجاه الرومانسى الحديث. دون النصوص الشعرية لعدة أوبرات، مثل «فارس الورود» Rosen-kavalier و«سيدة بلا ظلال» Frau ohne Schatten التى لحنها ريشارد شتراوس. كما أنه دون مقدمة رائعة لأول ترجمة ألمانية كاملة لألف ليلة وليلة (راجع فكر وفن، عدد ١١).

(من اعداد مجدى يوسف)



دندريت Dendrit. حجر من مجموعة المدرسة اللاهوتية — الفلسفية «آيشستد»، مقاطعة بافاريا. تصوير: ليلى شتونزى

Foto: Lilly Stunzi

أحمد رفعت (مصر) : رقصة حصان عربي، ١٩٦٧. تصوير : إدارة بينالي البندقية .34. Biennale, Venezia 1968

الحلّاج - شهيد العشق الإلهي

شهينه

بقلم انا ماري شيمل

«كان الحلاج، نبأ عظيما، فى افق التصوف الإسلامى، ولا يزال الناس يتساءلون عن النبأ العظيم، الذى هم فيه مختلفون.»

هكذا يقول طه عبد الباقى سرور فى كتابه المنشور سنة ١٩٦١ حول شخصية المتصوف الكبير الذى تفوق شهرته الأفاق. ما هذا النبأ؟ ما سر هذا العاشق الصادق الذى رأى الفقهاء قتله لازماً، واجبا لصالح الأمة الإسلامية؟ أشار الشاعر المصرى صلاح عبد الصبور فى مسرحيته «مأساة الحلاج» الى هذا السر اذ قال على لسان بعض الصوفيين المتألمين بمقتل حسين بن منصور الحلاج:

أبكانا أنا فارقناه
وفرحنا حين ذكرنا أنا علقناه فى كلماته
ورفعناه بها فوق الشجرة ...
— وسنذهب كى نلقى ما استبقينا منها فى شق محاريث الفلاحين
— ونخبئها بين بضاعات التجار
— ونحملها للريح السواحة فوق الموج
— وسنخفيها فى افواه حداة الإبل الهائمة على وجه الصحراء
— وندونها فى الأوراق المحفوظة بين طوايا الثوب
— وسنجعل منها أشعاراً وقصائد ...
قل لى ... ماذا كانت تصبح كلماته
. لو لم يستشهد؟

ولا اظن انه يوجد فى أيامنا هذه تحليل أدق من هذه الأبيات لسر الحلاج ولسر قتله على يد الحكومة واهل الصلاح والإيمان. فإن الحلاج مثال اعلى للحقيقة التى افاد عنها فى الكثير من ابياته التى لا زالت محبوبة عند اهل التصوف، كما قال فى قصيدته المشهورة:

اقتلونى يا ثقاتى	ان فى قتلى حياتى
ومماتى فى حياتى	وحياتى فى مماتى ...

وقد كان موته سبب حياته الأبدى فى اشعار الشعراء وفى نكات الخواص واغانى العوام ...

يعلم كل واحد ان الحلاج قد افاد فى أحد شطحاته عن الآن الذى تحس فيه الروح بأن الحق المطلق ينزل اليها، ويحل فيها ويجعلها آلة لكلامه ولسانا لتعبيره، واذا فى هذا الآن يقول فى حال الفناء بالحق «أنا الحق». وإن هذا الفكر لكثير الإشكال على فهم الخلق حتى على فهم المتكلمين وأهل الشريعة ويجاوز حدود إدراكهم، ومنهم من رأى فيه كفراً محضا ومنهم من رأى فيه إفشاء السر، اى إفشاء سر الوصال بين العاشق والمعشوق، بين العبد والرب، ومنهم من فسر هذا الفكر بأنه عبارة عن نظرية وحدة الوجود — وأفادت كل هذه الآراء عن حال غير مقبولة عند أهل السنة والجماعة على الإطلاق.

ولم تزل المناقشات والمباحثات حول حال الحلاج، أهو كافر أم مؤمن، تشغل فكر المسلمين والمستشرقين على السواء وإنه جدير بالذكر أن شخصية الحلاج واسمه كانا معروفين فى الغرب منذ ابتداء الدروس الإستشراقية فى اوروبا، وقد ذكر اسمه پوكوك Pococke، المستشرق الانجليزى بجامعة اوكسفورد، فى القرن السادس عشر، وتبعه الكثير من المتخصصين فى تأريخ الشرق؛ فلنذكر مثلا تولوك Tholuck الألمانى — وهو اول من نشر كتابين فى فلسفة التصوف وترجم بعض المتون العربية والفارسية الى اللاتينية والألمانية (فى عامى ١٨٢١ و١٨٢٥) — إن هذا العالم عد الحلاج من ممثلى نظرية وحدة الوجود «وهو الذى كشف عن حجاب وحدة الوجود فى وسط الخلق بجسارة مهولة.»

اما المستشرقون الآخرون فقد ادعى بعضهم (ومنهم ده اربلوت B. d'Herbelot واوجوست مولر A. Müller) أن الحلاج كان فى الباطن نصرانياً؛ وقال آخرون عنه إنه ليس إلا أحد المجانين المجذوبين، وطعنوه بأنه متنبىء كذوب قد قام لإفساد المسلمين، او انه من الداعين القرمطيين؛ اما كريمر A. von Kremer وهورتن M. Horten الألمانيان فقد دافعا عن نظرية جديدة وهى ان شطحة «انا الحق» كانت مأخوذة عن الفلسفة الهندية

القديمة حيث يبلغ العارف بها مقام المعرفة والسعادة اللانهائيين ويدرك انه «براهما» اى أنه القوة الباطنية التى يخلق الكل بها ويدوم.
وكان الأستاذ لوى ماسينيون L. Massignon أول من درس حياة الحلاج وآثاره لمدة اربعين سنة او أكثر، وهو الذى أثبت ان مشكلة هذا المتصوف الشهيد كانت مسألة الاتصال بين الروح القديمة غير المخلوقة وبين الروح الإنسانية الحديثة المخلوقة ... وقد افاد الحلاج فى الكثير من قصائده ومقطعاته عن رغبته لهذا الوصال، عن رفع الأنية بينه وبين الله، عن شوقه واشتياقه:

كفى حزناً انى أناديك دائما
كأنى بعيد اوكأنك غائب ...

وقال ايضا:

آه أنا ام أنت هذين الهين
حاشاى حاشاى من اثبات آثنين ..
بينى وبينك أنى يزاحمنى
فارفع بأنك أنى من البين

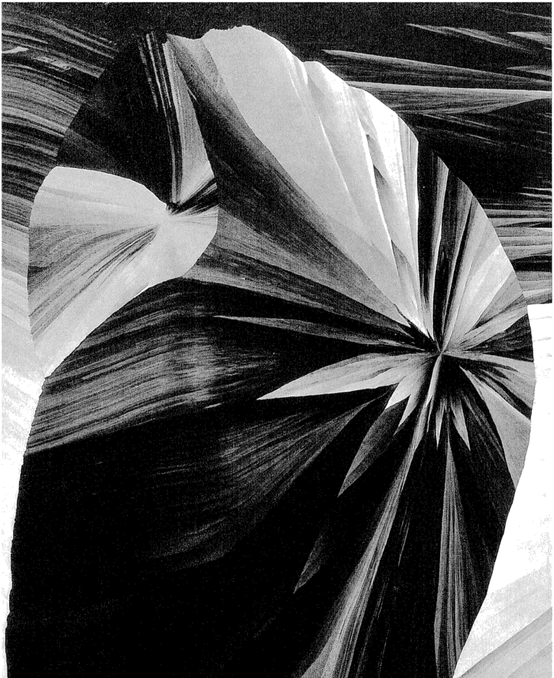
وما زال ينادى الله باكيا:

اذا ذكرتك كان الشوق يقلقنى
وغفلتى عنك أحزان وأوجاع
وصار كلى قلوباً فيك داعية
للسقم فيها وللآلام إسراع

حتى أنه أثار أهل بغداد لقتله فإنه رأى ذلك لازما، كما يحكى عبد الودود بن سعيد فى «اخبار الحلاج»:
«رأيت الحلاج دخل جامع المنصور وقال: أيها الناس اسمعوا منى واحدة. فاجتمع عليه خلق كثير، فمنهم محب ومنهم منكر. فقال: اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلونى. فبكى بعض القوم. فتقدمت من بين الجماعة وقلت يا شيخ كيف نقتل رجلا يصلى ويصوم ويقرأ القرآن. فقال يا شيخ المعنى الذى به تحقن الدماء خارج عن الصلوة والصوم وقراءة القرآن فاقتلونى تؤجروا وأستريح. فبكى القوم وذهب فتبعته الى داره وقلت: يا شيخ ما معنى هذا. قال: ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى ...»
وسجن الحلاج لمدة تسع سنوات، ثم عوقب بأشد العقوبات، وقطعت يداه ورجلاه وهو يضحك، ثم صلب فى ٢٦ مارس ٩٢٢ على شاطئ الدجلة ...
وقال فريد الدين عطار المؤلف الصوفى الفارسى (المتوفى ١٢٢٠) عندما ذكر الحلاج فى كتابه «تذكرة الأولياء»، «إن فقيرا من فقراء بغداد مر به فى مساء اليوم الذى عوقب فيه، فسأله: يا شيخ ما هو العشق؟ فأجابه الحلاج: إنك تراه اليوم وغدا وبعد الغد؛ وفى هذا اليوم قتلوه وفى اليوم التالى أحرقوه وفى اليوم الثالث ذروا رماده فى الرياح ...»
ولا عجب أن موت الحلاج الغريب وإعدامه قد جذب اهتمام المؤرخين واثر تأثيرا عميقا فى قلوب الخلق وبالخصوص فى قلوب المتصوفين عن قصد او خوف وإن كان أكثرهم قد عادوه وأنكروه واعتبروا دمه حلالا. وحكى ابو العلاء المعرى أنه لاقى فى بغداد طائفة من الناس واقفين على شط الدجلة ينتظرون رجوعه من اعماق المياه التى كان رماده قد نثرت فيها منذ مائتى سنة ... وقال طه عبد الباقى سرور فى آخر كتابه المذكور مشيرا الى ضريح الحلاج فى بغداد:
«ومن العجب أن الضريح لا يضم جسداً ولا يحوى رفاتا، لقد اقيم رمزاً وذكرى، لروح لمع فى أفق الحياة، كما يلتمع الشهاب فى افق السماء، ثم احترق كما يحترق كل شهاب، يطل على الوجود، بنور لا تحتمله العيون؛ ذلك هو ضريح الحلاج الشهيد، الذى لا يضم رفاتا، لأن الكون كله هو الذى ضم رفاته، احتضن ذراته.»
وقد قال الحلاج نفسه فى قصيدته «اقتلونى»

فاجمعوا الأجزا جمعا	من جســوم نيرات
من هواء ثم نـــــار	ثم من مـاء فيرات
فازرعوا الكل بـأرض	تربها ترب مـوات
وتعاهدهـا بســقى	من كؤوس دائرات
من جوار ساقيـــات	وسـواق جاريـات
فاذا تمت سبعـــا	انبتت خير نبــات

واذا سألنا كيف نبت هذا النبات اى شهرة الحلاج وذكراه الجميلة فنجد جوابا لذلك فى آثار الأستاذ ماسنيون. وقد اثبت العلامة المذكور أنه توجد اربع سلاسل روحية فى انتشار ذكراه وافكاره؛ وادعت طائفة القاضى الشافعى ابن سريج وهو ممن لم يمضوا حكم الاعدام قائلا ان شطحات الصوفية ليست تابعة لأحكام الشريعة.
ثم أن عبد الرحمن السلمى قد استفاد فى تفسيره (الذى لم ينشر بعد مع أنه أهم منبع لتأريخ التصوف فى القرنين التاسع والعاشر للميلاد لما يحتوى عليه من المعلومات القيمة عن نظريات الصوفيين) من تفسير الحلاج المفقود ونشر بذلك أفكاره فى حلقات الصوفية.
اما الشيخ ابن خفيف الشيرازى (المتوفى عام ٩٨٢م)



زخرفة مركبة عن Acenaphten متبلور.
تصوير : مانفريد كاجه Foto: Manfred P. Kage
عن تقويم: Gottschalk-Kalender MACRO-COLOR 69. Accidentia Druck- und Verlags-GmbH. Düsseldorf

الذى كان قد زار الحلاج فى سجنه وكتب عنه بعض اشعاره وشاهد إعدامه فهو من اشد المعتقدين فيه حتى انه سماه «عالما ربانيا» وانتشرت قصة الحلاج بيد مريديه فى ايران.

اما السلسلة الرابعة فهى تأثير تلامذة الحلاج ومريديه الذين هربوا بعد أن وقع له ما وقع واختبأوا فى ايران وآسيا الوسطى، ومن المعلوم ان الحلاج كان قد سافر الى الهند والسند والى ما وراء النهر وفارس، وجمع مريدين كثيرين فى هذه الانحاء، وكاتبهم وكاتبوه وحافظوا على مكاتيبه المكتوبة بأجمل صورة على الأوراق المذهبة المزينة. وهم الذين وفقوا فى نشر ذكراه فى بلاد الفرس وفى حفظ ميراثه الروحانى. ومن هنا فاض اسمه الى الشعر الفارسى والتركى والسندى والبنجابى والبشتو والبنكالى وما يلى ذلك من الألسنة فى دار الإسلام؛ وإن كانوا قد بدلوا أفكاره تبديلا، فقد صار «الحلاج عند شعراء ما وراء النهر، بطل ملحمة الخلود الكبرى، ورائد الحب الإلهى، الذى صعد على معارج الشوق والوجد، الى سدرة النور السنى، حيث يغشى هنالك القلب ما يغشى من أذواق وهبات ومعرفة وتجليات» (هكذا قال طه عبد الباقى سرور).

هذا وعلينا أن نقول ان الصوفيين الكبار فى ذلك العصر لم يتفقوا وافكار الحلاج، ولا تجرؤوا على ذكر اسمه فى تأليفاتهم، ونرى الكلاباذى والقشيرى والغزالى وغيرهم من المؤلفين يستشهدون فى رسائلهم بكلمات الحلاج فى التصوف دون أن يذكروا اسمه بل يكتبون «قال أحد الصوفية» او «قال بعضهم» ... إلا ان الهجويرى الذى هاجر الى مدينة لاهور حيث توفى عام ١٠٧١م، ألف كتابا خاصا فى الحلاج على ما قال فى رسالته المشهورة الفارسية «كشف المحجوب» التى جرى فيها اسم الحلاج مرارا.

وإن سكت المؤلفون فى موضوع التصوف عنه حتى أواخر القرون الوسطى او أنكروه أشد الانكار، فقد أحبه الشعراء، بالخصوص فى العالم الإيرانى. وأول من ذكر الحلاج فى شعره — إن نغمض النظر عن ابى سعيد بن ابى الخير الذى لسنا ندرى أهو فى الواقع مؤلف رباعى مشهور فى الحلاج أم لا — هو الشاعر الفارسى السنائى (المتوفى حوالى ١١٤١) الذى صنف شعره الصوفى الجدلى المسمى بحديقة الحقائق فى مدينة غزنى فى افغانستان؛ وقال أن الحلاج «وصل فى الظاهر الى الصليب وفى الباطن الى الحبيب»، وصارت هذه القافية وهى بالفارسية «دار» (اى صليب) و«يار» (اى حبيب) بعد ذلك كثيرة الاستعمال عند الشعراء المتأخرين. واذ بقافية أخرى يسهل استعمالها فى الشعر الفارسى والتركى وهى «الحلاج — معراج». وكان الحلاج نفسه قد اشار الى ان الشهادة على قمة الصليب هى معراج للعاشق الصادق.

وقد عاش فى الوقت نفسه اى فى اوائل القرن الثانى عشر متصوفان مشهوران فى «السلسلة الحلاجية» وهما احمد غزالى، اخو الإمام ابى حامد الغزالى ومؤلف كتاب نفيس عميق فى العشق الحقيقى، وعين القضاة الهمذانى الذى أعدم عام ١١٣٢، وهو من مفسرى آثار الحلاج، وكثيرا ما استشهد بكلمات الحلاج وابياته فى المدافعة عن نظريته الصوفية، ولعله اول من اسند على الرباعى المشهور الذى انشده الحلاج قبل إعدامه قائلا:

نديمى غير منسوب الى شىء من الحيف
دعانى ثم سقانى كفعل الضيف بالضيف
ولما دارت الكأس دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح مع التنين فى الصيف

وقد وصف فيه المعشوق الظالم الذى أقبل الى العاشق ليقتله؛ وكان الحلاج قد دعا اليه قائلا:

صار كلى قلوباً فيك داعية
للسقم فيها وللآلام إسراع ..

او أنه قال:

أريدك لا أريدك للثواب
ولكنى أريدك للعقاب
فكل مآربى قد نلت منها
سوى ملذوذ وجدى بالعذاب

فإدعى عين القضاة أن جوى العاشق وهواه يبلغان حدهما الأقصى عند تجربة العذاب والبلاء الذى جاء من المعشوق الإلهى بل هو المعشوق نفسه؛ حتى ان العاشق يصيح فى غاية الهوى عندما يقرب منه السياف «يا ما اجمل المعشوق والسيف بيده!»

وقد صار هذا العشق المشتاق الى البلاء أحد الخصوصيات فى الشعر الصوفى فى الهند والباكستان فيما بعد، وإن كان معروفا فى الشعر الفارسى كذلك. أما فى الهند فكان كتاب عين القضاة المعروف بلوائح أول كتاب منثور ترجم الى اللغة الأردوية فى القرن السادس عشر، ولولا انه كان مشهورا ومحبوبا قبل ذلك لما قام بترجمته أحد؛ اما بعد ذلك الوقت، كثر تأثير هذه الأفكار وشاع فى الحلقات الصوفية فى الهند على ما نراه فيما بعد.

اما الصوفى الايرانى الذى شرح آثار الحلاج باللغة الفارسية فهو روزبهان بقلى الشيرازى المتوفى عام ١٢٠٩، ولا يوجد

فى ايران ولا فى توران من تعمق فى كتب الحلاج واشعاره تعمق هذا العالم العارف، وقد شرح «كتاب الطواسين» للحلاج والكثير من شطحياته ونقل منه ما نقل وفسر ما فسر ليسهل على أهل المعرفة إدراك هذه المعانى او قسم منها على الأقل .. وما أفصحه فى مدحه للحلاج: «هذه العنقاء على قمة قاف الأزل ... بستان المعرفة، ياسمين المحبة، وردة الحكمة ...» ومن الواجب على كل من يريد فهم الحلاج ان يرجع الى آثار روزبهان بقلى المنشورة على يد الأستاذ كوربان H. Corbin، وقد استقى الأستاذ ماسينيون معلومات قيمة لا عدد لها من مخطوطات هذه الرسائل قبل ان تطبع.

مع ذلك لم تكن تأليفات روزبهان هذه معروفة الا فى محيط الصوفية الضيق فقط، ونادرا ما اطلع عليها غيرهم. اما المنبع الآخر الذى قوى «الجريان الحلاجى» فى التصوف الإسلامى وسقى أذهان الخواص والعوام وافاض المعلومات حول حياته الى الشرق والغرب، فهو فريد الدين عطار الصوفى الشاعر المؤرخ الذى توفى الى رحمة الله فى مدينة نيشابور عام ١٢٢٠ عند هجوم المغول. وذكر هو فى «تذكرة الأولياء» ترجمة الحلاج بتفاصيل عديدة ولعله زاد فيها بعض النقاط وجمل الحكايات تجميلا وحسن الروايات تحسينا، وصوركذلك التصوير الكلاسيكى لشهيد العشق الإلهى؛ وما من شاعر فى الهند والسند والاناضول إلا وقد استعمل العبارات التى توجد فى تأليف عطار هذا، وما من متصوف فى شرق دار الإسلام وغربه إلا وأخذ معلوماته عن هذا الكتاب القيم المفيد. اما عطار نفسه فلم يذكر الحلاج ذكرا جميلا فى مؤلفه المنثور المذكور فحسب بل ايضا اشار اليه فى ديوانه مرات غير معدودة. فإنه اعتقد ان هذا الصوفى الشهيد كان قد تراءى له ليرشده بعد وفاته بمائتى وخمسين سنة، فصار مريده الروحانى، فيحق أن يقول فى أحد أبياته:

إن نفس النار التى وقعت فى روح الحلاج
قد وقعت فى روحنا نحن ايضا ...

وقد أدعى انه جاوز رتبة الحلاج فى السلوك الروحانى قائلا:

قد قلنا فى بغداد الأزل «انا الحق»
قبل ان تخلق الصليب والحبل

اى كما ان ابن الفارض انشد فى خمريته انه

شربنا على ذكرى الحبيب مدامة
سكرنا بها قبل أن يخلق الكرم

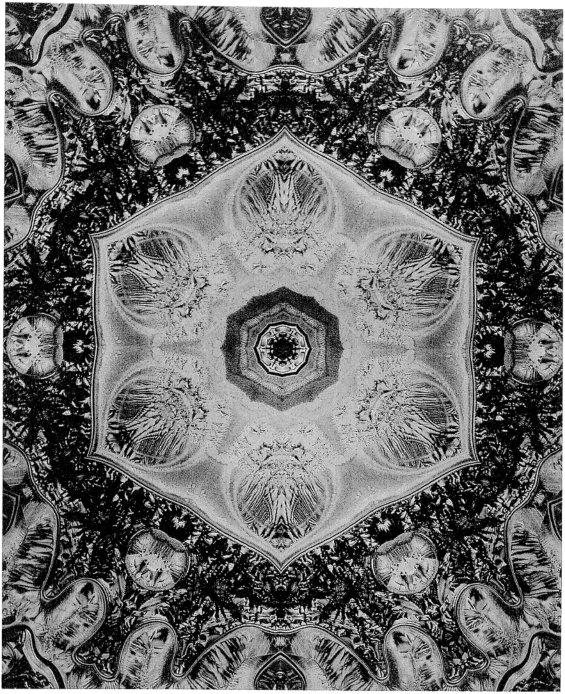
واشار بذلك الى سعادة العشاق وتظاهرات الحب الإلهى الجملية، وهكذا رمز عطار فى بيته المذكور الى البلاء، الابتلاء الذى يوهب للعاشقين فى هذا الكون وهم لا ينتظرون الا الموت والشهادة، لكى يرجعوا الى المعشوق السرمدى ... ومن الغريب ان عطار الذى اكثر من ذكر مرشده الشهيد فى تأليفاته ونشر افكاره صار — بدوره رمزا للعاشق المقتول فى تاريخ الشعر الصوفى، فنجد اسمه فى الشعر السندى والبنجابى بجانب اسم الحلاج، وكلاهما شهيدا العشق، المقتولان على يد الفقهاء مثلما قتل شمس الدين تبريزى، مرشد مولانا جلال الدين الرومى، او مثلما قتل سرمد الشاعر الصوفى فى الهند (أعدم عام ١٦٦١ فى دلهى).

جرى التقليد الحلاجى من عطار الى الشاعر الأشعر فى تاريخ الأدب الصوفى باللغة الفارسية، اى الى مولانا جلال الدين الرومى، وكان يشغف بشخصية الحلاج وعشقه اللانهائى، وكثيرا ما يصطنع فى شعره التصوفى العظيم المعروف «بالمثنوى المعنوى» أبيات الحلاج السابق ذكرها:

اقتلونى يا ثقاتى

التى يرى فيها دليلا على الإرتقاء المستديم والتطور الروحانى الذى يناله الانسان اقتداءا بحديث الرسول «موتوا قبل أن تموتوا». لأن كل «موت» روحانى، وكل فناء يورد الى قيامة جديدة، الى حياة جديدة. ولكن مولانا الرومى لا يرى فى هذه الأبيات دليلا على التطور النفسانى فحسب بل ايضا على التطور المستديم، فى الطبيعة نفسها حيث يفنى الحجر، والتراب ثم ينبت منه نبات يأكله الإنسان والحيوان فقد إشترك بذلك النبات فى الحياة الحيوانية حتى انتهى الى الانسان، فهو، فى دوره، قد عرف سر الموت والقيامة وبفناءه عن انسانيته يرتقى الى حد الملائكة الكرام ويجاوز المخلوق ويصل الى الخالق، او — كما قال الرومى — يصبح «عدما»، اى انه يرجع الى «العدم المثبت» الذى عبر عنه بعض المتصوفين كأنه «هاهوت» ما وراء اللاهوت. كل هذه الأفكار، واكثر منها، مندرج فى تفسير الرومى الشعرى لهذه الأبيات. وله فى «المثنوى» نفسه، ايضا شرح مشهور لصيحة الحلاج «أنا الحق» ويشبه الصوفى الذى قال ذلك بالحديد الذى يلقى فى النار، فيتوهج بالحرارة ويتخذ لون النار وصفاتها حتى انه يظن انه النار بذاته، فيدعو الناظرين بلسان الحال أن يلمسوه ليصدقوا انه نار حقيقية؛ هكذا الصوفى فى حال الفناء، لا يرى الا الله وقد فنى عن صفاته ويقول بكل اعضائه «أنا الحق».

واذ نفتح ديوان الرومى المشهور بديوان شمس تبريز نجد تلميحات كثيرة الى الحلاج، مشيرا الى درجته العالية ومرتبته السنية بأجمل الرموز والتاميحات. وأخذ منه هذه



زخرفة مركبة عن ڤيتامين C متبلور.
تصوير : مانفريد كاجه Foto: Manfred P. Kage
عن تقويم: Gottschalk-Kalender MACRO-COLOR 69. Accidentia Druck- und Verlags-GmbH, Düsseldorf

الافكار والرموز كل من كان منسوبا الى الطريقة المولوية فى تركيا، وكذلك الشعراء فى الدولة العثمانية حتى الشيخ غالب (المتوفى عام ١٧٩٩ فى استانبول)، وبعد ذلك الشعراء المحدثين فى تركيا.

ولم يبق مولانا الرومى المنبع الوحيد لتطور الشعر الصوفى، والتقليد الحلاجى، فى تركيا، بل ونجد سلسلة تركية محضة جاءت من تركستان. وقد سبق الذكر بأن الحلاج كان قد سافر فى اوائل القرن العاشر للميلاد الى تركستان وما وراء النهر وتأثر من شطحياته وحالاته بعض المتصوفين التركستانيين الذين كانوا يؤلفون أشعارهم ومواعظهم فى اللغة العامية التركية لكى يفهم العموم حقائق الدين وأسرار المحبة بسهولة. ومنهم المتصوف الواعظ أحمد اليسوى فى أواخر القرن الحادى عشر الذى اشار فى أبياته الى الحلاج العاشق الصادق الموحد الشهيد. وتبعه بالأناضول الشاعر الصوفى يونس أمره (المتوفى عام ١٣٢١) وهو اول من تغنى بعشقه وشوقه ووجده واشتياقه فى ابيات وغزليات تركية عذبة جدا لم تزل محبوبة عند الأتراك حتى يومنا هذا؛ ويحس يونس أمره ان فى حال الوجد لا فرق بينه وبين «منصور» — هكذا سمى الحلاج فى كثير من الأشعار الفارسية والتركية وهذا هو اسم ابيه — وانه قد وصل الى مرتبة «أنا الحق» مثلما وصل اليها الحلاج، ويحقق انه نفسه اصبح تارة هذا الصوفى الشهيد وتارة الجلاد، وتارة العاشق الكاشف عن السر الإلهى وتارة الفقيه القائل باحلال دمه، لأن كل هذه الظواهر ليست إلا تجليات الحقيقة الواحدة.

كان يونس أمره شاعرا متجولا، افتخر بان خصائل شعر المعشوق كانت الحبل الذى علق به على الصليب، ولكنه لم يشتغل بايجاد نظام فلسفى وصوفى أسند اليه هذه الأفكار والعبارات، بل اقتنع بان يتغنى بعشقه بأحلى الرموز. اما متصوف تركى آخر عاش بعده بقرن واحد وهو نسيمى، فقد اعلن رسميا «أنا الحق» واشار الى نسبته الروحية بالحلاج فى قصائده المملوءة بتلميحات ورموز. كان نسيمى عضوا فى الطريقة الحروفية التى هى من فروع الشيعة. وما زال هذا الشاعر فى ادعائه «أنا الحق» وما يشبه ذلك الى ان قتلوه فى مدينة حلب عام ١٤١٧، وكان قد توضأ بدمه على ما قيل، اى انه قلد مرشده الكبير الذى قال عندما قطع يداه ورجلاه يجب: «على العاشق ان يتوضأ بدمه».

وهنا مثال آخر للتقليد الحلاجى فى الأناضول وهو پير سلطان ابدال، داع شيعى كذلك، شنقه الوالى العثمانى فى مدينة سيواس حوالى عام ١٥٦٠ لدعوته على السلطان للشاه الصفوى الايرانى. وكان پير سلطان أبدال هذا شاعرا فصيح الكلام، شكى فى أحد قصائده وقد ألفها وهو فى السجن، من ظلم الحبيب وأن الأصدقاء كلهم قد غادروه حتى أن أحدهم ألقى وردة اليه جرحه بها ... وهذه إشارة لطيفة الى رواية من روايات عطار عن الحلاج قال أن الناس سعوا فى رجم الحلاج يوم اعدامه وأخذوا يلقون الأحجار عليه، ولم يفتح فاه للشكاية، أما صديقه ابو بكر الشبلى فألقى وردة، فصاح الحلاج صيحة عندما اصابته، فقالوا «ما هذه الصيحة، فما شكيت بكلمة ولا بصوت من هذه الأحجار، وتشكو من وردة؟» فقال «إن الشبلى عرف أنه لا يليق به أن يشترك معهم ليلقى شيئا على». وضرب الناس فى هذه الواقعة مثلا يجرى على ألسنة الخلق فى تركيا وهم يقولون «إن الوردة التى القاها الحبيب آلمتنا.»

كان پير سلطان أبدال المذكور أحد الشعراء المتهافتين فى طريقة البكتاشية، ومن السهل ان نعد امثلة عديدة لمحبة الحلاج وتقليده عند اهل هذه الطريقة وفى قواعدها وعاداتها. يوجد مثلا فى ميدان (صالون كبير) الخانقاه البكتاشية مكان يدعى «دار منصور» اى «صليب الحلاج» وإن اراد أحد الانتساب الى الطريقة والبيعة للشيخ اهدوه فى اثناء مراسيم الانتساب الى هذا المكان ووضعوا حبلا فى عنقه رمزا به على أن العاشق اى المريد قد مات عن هذه الدنيا الفانية ووصل إلى ميادين المعشوق الإلهى. وإن قرأت الأشعار البكتاشية منذ القرن الخامس عشر الى القرن العشرين تجد فيها ايماءات غير معدودة واشارات لطيفة الى «المنصور الحلاج» الذى افشى سر الوحدة الأصلية، سر الوصال وبلغ التوحيد فى شهادته. ولا شك أن الطرق الصوفية بسبب علاقتها مع النقابات الصناعية لعبت دورا كبيرا فى تعميم هذه الاشارات والقصص، ومن المعلوم ان لكل طائفة من الصناع ولى خاص بها، فمثلا ادريس للخياطين، داود النبى للحدادين وهكذا؛ اما الحلاج فهو الولى الخاص للحلاجين، وأذكر أن أتى إلى دارنا فى إستانبول حلاج لتحليج قطن الفراش وأنه حكى قصصا كثيرة عن «الولى المحترم منصور». وكذلك وجد فى كجرات فى الهند صنف من الحلاجين يدعون المنصوريين اى أن الحلاج هو وليهم الخاص.

وإن كان للطريقتين المولوية والبكتاشية حصة عظيمة فى نشر روايات الحلاج فى تركيا، فكان دور الطرق الأخرى شبيها لذلك فى غرب البلدان الإسلامية وشرقها. ومنها الطريقة القادرية التى انتشرت من بغداد الى مراكز شتى

وبالخصوص الى الهند. كان مؤسسها الشيخ عبد القادر الجيلانى قد وصف الحلاج فى مقالة عجيبة قال فيها:
«طار طائر عقل بعض العارفين من وكر شجرة صورته، وعلى إلى السماء خارقا صفوف الملائكة، كان بازياً من بزاة الملك مخيط العينين بخيط «وخلق الانسان ضعيفاً»، فلم يجد فى السماء ما يحاول من الصيد، فلما لاحت له فريسة «رأيت ربى»، ازداد تحيره فى قول مطلوبه «فأينما تولوا فثم وجه الله»، عاد هابطا الى حفيرة خطة الأرض لمكسب ما هو أعز من وجود النار فى قعور البحار، تلفت بعين عقله فما شاهد سوى الآثار فكر فلم يجد فى الدارين مطلوبا سوى محبوبه، فطرب فقال بلسان سكر قلبه «أنا الحق»! ترنم بلحن غير معهود من البشر، صفر فى روضة الوجود صفيرا لا يليق لبنى آدم، لحن بصوته لحناً عرضه لحتفه، ونودى فى سره «يا حلاج اعتقدت أن قوتك وحولك بك، قل الآن نيابة عن جميع العارفين «حسب الواجد افراد الواحد!» قل «يا محمد! أنت سلطان الحقيقة! انت انسان عين الوجود! على عتبة باب معرفتك تخضع اعناق العارفين، فى حمى جلالتك توضع جباه الخلائق أجمعين.»

ولما جاء أتباع الطريقة القادرية الى بلاد السند فى القرن الرابع عشر والخامس عشر للميلاد وجدوا هناك تقليدا حلاجيا قويا. فإن اعضاء الطريقة الصوفية السهروردية، ومنهم بهاء الدين زكريا الملتانى، كانوا قد نشروا هذه الأفكار والعبارات فى وادى السند، واستمروا يستعملون الاصطلاحات الحلاجية لمدة طويلة فيما بعد (انظر ما قاله مخدوم جهانيان فى مدينة اوج المتوفى عام ١٣٨٤). وكان أحد أفراد هذه الطائفة الشاعر الفارسى فخر الدين العراقى الذى عاش فى خانقاه الشيخ بهاء الدين زكريا المذكور اكثر من عشرين سنة، وهو يشير فى غزلياته الفارسية المليئة بالعشق والشغف، الى الحسين بن منصور الذى أصابه ما أصابه لأنه كان قد افشى السر الإلهى.

ولكنه من الواجب علينا الا ننسى تطورا مهما فى التقليد الحلاجى وتبديلا فى صورته الشاعرية فى هذه العصور. فهو كان، كما أثبته الأستاذ ماسينيون، ممثلا لنظرية وحدة الشهود اى ان العاشق العارف يشهد الوحدة لمدة فنائه فقط ويشهدها كتجربة روحية خاصة لنفسه، أما عند رجوعه الى المقامات الدنيوية فيحقق أن هذه الوحدة شهوديا لا وجوديا؛ ولا يغيب الفرق بين الرب الخالق والعبد المخلوق إلا لنفس العاشق فى آن الوصال، لا غير؛ وتنطق الروح الإلهية القديمة على لسان الانسان المحدث، وفى هذا الوقت تجعل الانسان آلتها وشاهدها فى الدنيا. ثم أن ابن عربى (المتوفى عام ١٢٤٠)، شيد نظامه الصوفى المحيط على أساس نظرية وحدة الوجود، وانتشرت هذه النظرية الى سائر بلاد الإسلام، ولم يعد هناك متصوف او شاعر يقاومها، بل قبلها الجميع بيد السرور، وفسروا شطحيات القدماء بواسطتها حتى أنهم رأوا تاريخ التصوف كله فى ضوء هذه النظرية، اى أنه «لا موجود إلا الله»، او ــ بالفارسية ــ «همه اوست»، هو كل شيء. وعلقوا على كلمات الحلاج كذلك كأنها إفادة عن هذه الوحدة الأصلية الشاملة الوجودية، وجعلوا صيحته «أنا الحق» المفتاح السحرى لأسرار التوحيد الوجودى.

ولا عجب أن هذه النظرية توطنت سريعا فى بلاد الهند حيث احتوت الفلسفة الدينية القديمة للهنود على هذا الفكر اى أنه لا يوجد الا حقيقة أصلية واحدة وان مقصد الانسان الأعلى وغايته العليا معرفة هذه الوحدة الأصلية. لذلك نجد هذا التفسير الجديد لكلمات الحلاج عند شعراء الهند المسلمين، سواء ألفوا أشعارهم ورسائلهم بالفارسية او بالأردية او السندية ومثل هذه الألسنة.

وهنا أمثلة مختارة من التقليد الحلاجى فى الهند: هنا الشاعر الفارسى الأصل جهانكير الهاشمى (المتوفى عام ١٥٣٩) الذى التجأ فى مدينة تته بالسند بعد هجوم الأوزبك فى افغانستان، وألف كتابا منظوما فارسيا فى الموعظة والتربية الصوفية عنوانه «مظهر الآثار»، يصف فيه بصراحة تامة واسلوب ظريف ساذج حياة الحلاج ووفاته، اذ قال «هذا الصوفى الذى تجرد مثل الألف ... الذى اشعل النار فى قطن الحياة ...»

وهناك ولى العهد للسرير المغولى فى الهند، دارا شكوه المنسوب الى الطريقة القادرية، وكان أحد المعتقدين فى الحلاج وعالج أحواله فى كتابيه «سفينة الأولياء» و«سير العارفين» كما أنه وصف قضاءه فى أبيات فارسية له؛ غير ان أخاه أورنك زيب الشديد التعصب أعدمه لتمايله الى التصوف والزندقة ولأسباب سياسية اخرى؛ ومثلما وقع لهذا الملك الجليل القانع بالوحدة الأصلية (ومعنى ذلك أنه لم يفرق بين المسلمين والهندوس تفريقا قطعيا بل رأى فى الأديان المختلفة تظاهرات مختلفة وتجليات ملونة للحقيقة الواحدة الوحيدة) ــ مثلما وقع لدارا شكوه وقع كذلك لصديقه الشاعر سرمد الذى أعدمه الفقهاء بعد قتل صاحبه بقليل، وهو الذى ترنم عندما دنا منه الجلاد ان مقصده كان «تجديد الحبل والصليب لأن صوت منصور الحلاج كان قد ضعف فى هذه الأيام».

اما التأثير الأعمق لشخصية الحلاج وقصته فى هذه القرون فيبدو من الأدب الصوفى القومى فى وادى السند والبنجاب. ما من شاعر صوفى فى هذه المنطقة إلا ويذكر اسم ذلك العاشق الشهيد فى أبياته، ويكرر دوما ثلاثة اوجه لشخصيته او اربعة:

١) افاد الحلاج عن الوحدة الوجودية، الوحدة الشاملة للكون كله، ولذلك لا فرق بينه وبين الفقيه الذى حكم بقتله، كما أنه لا فرق بين الترك والهندوس، بين القرآن والويدا — هكذا أن العاشق العارف تحقق هذه التظاهرات بأجمعها فى نفسه إذ وصل الى ذوق الوصال؛ ورأى نفسه تارة مجنونا وتارة ليلى، تارة موسى وتارة فرعون، فإن كل شىء واحد.

٢) مات الحلاج قربانا لغضب الفقهاء الجاهلين، وهو رمز للمناقشة الأبدية بين علم الكلام والشريعة من جانب والعشق والعرفان من جانب آخر، اى انه يمثل العنصر الحىّ الفعال فى تأريخ الأديان، هذا العنصر الذى يجادل الشرع الجامد والكلام المتحجر، موقظا هؤلاء الذين كانوا قد نسوا معنى الدين الحقيقى لأنهم تعلقوا بظاهر الشرع وحروف الكتاب المقدس اوأنهم تعمقوا فى دقائق الشروح ولا ينظرون الى باطن النص. هكذا صار الحلاج مثالا أعلى للعشق الإلهى المخالف ليبوسة الفلسفة والكلام؛ واينما وجدنا فى الشعر الفارسى والهندستانى اشارة الى هذا الجدال السرمدى بين الصوفى والمتكلم، بين العاشق والفقيه، يليق ان نرى هنا إيماءا الى قضية الحلاج.

٣) ان الحلاج كذلك مثال للحقيقة المرة ان الله تعالى يصيب بالبلاء من يحبه، كما جاء فى الحديث: «أشد الناس بلاءا الأنبياء، ثم الأولياء، ثم الأمثل فالأمثل». لذلك يود هؤلاء الشعراء تعديد عدد كبير من الانبياء والأولياء الذين ابتلاهم ربهم، منهم يوسف الذى التى فى بئر وأيوب الصبور وزكريا الخ، وجعلوا الحلاج واحدا منهم، ولربما اشهرهم.

هكذا شاعت شهرة الحلاج فى قرى الهند — باكستان، تنشد أحواله العشائر البِتانية فى جبال افغانستان، والفلاحون فى البنجاب، والملاحون على شط نهر السند؛ وقد لاقيت عام ١٩٦١ فى قرية صغيرة فى السند قريبة من حدود البلوجستان، طائفة من «القوالين» اى الموسيقيين، الذين يطوفون البلاد يترنمون ويتغنون، واذ بشعر يرددون فيه بعد كل بيت:

سلوا العاشقين عن شروط العشـق
وإن لا تصدقونى فسلوا من مثل منصور.

وهنا شعراء آخرون فى دار الإسلام ألفوا قصائد فى «قصة المنصور»، بالعربية وبالتركية (شعر لمريدى عام ١٥٩٥م)، او بالأردية (شيوراج بورى فى وسط القرن الثامن عشر)، او السندية (إمام بخش خادم عام ١٩١٨)، وعثر الأستاذ ماسينيون على مأساة دينية فارسية مدونة فى القرن التاسع عشر، تبدو فيها مناسبة غريبة بين الحلاج و«ولده الروحانى» شمس الدين التبريزى ومولانا الرومى الذين نسجهم مؤلف هذا الشعر فى نسيج غريب؛ ويشبه هذه المأساة رواية أخرى من الاساطير القومية فى جزيرة جاوه: هى أن فتاة ابتلعت قسما من رماد الحلاج الذى طرح فى الدجلة فصارت حاملا فولدت مرشدا كاملا اى ولدا روحانيا لشهيد العشق ...

وإن كان اهل البدو والقرى افادوا عن شوقهم مستعملين اسم الحلاج، فان شعراء البلاط فى مراكز التمدن كذلك قد استعملوا اسمه أو أوموا اليه، واظن انه سيكون اسهل لنا ان نرتب فهرسا لاسماء اولئك الشعراء الذين لم يذكروا اسم «منصور» او يغنوا بقضائه، من ان نعد هؤلاء الذين أشاروا اليه ورمزوا به؛ سواء أكانوا فى الهند او فى تركيا. وبلغت شهرته حدا حتى أن الهجائين استعملوا كنايات واشارات مأخوذة عن أخبار الحلاج وشطحياته؛ وعلى وجه المثال نذكر الشاعر الأردى اكبر الله ابادى (المتوفى ١٩٢١) الذى هجا تقليد المسلمين للاوروبين وهاجم الأفكار الحديثة الغربية، ومنها النظرية الداروينية يقول:

قال منصور «أنا الحق» وقال داروين «أنا قرد»
وقال صديق لى ضاحكا «ان المرء عند ظنه».

وعلينا ان نقدم مثالا آخر مأخوذا عن عبارات الحلاج وهو رمز الفراش الذى يطير حول المصباح، رمز عميق جاء الحلاج به فى الباب الثانى لكتاب الطواسين حيث يقول: «أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخليقة، والخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل الى الحقائق، والإدراك الى علم الحقيقة صعب، فكيف الى حقيقة الحقيقة، الحق وراء الحقيقة، والحقيقـة دون الحق.

الفراش يطير حول المصباح، الى الصباح، ويعود الى الأشكال، فيخبرهم عن الحال، بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال، طمعا فى الوصول الى الكمال.

ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حقيقة الحقيقة، والوصول اليه حق الحقيقة.

لم يرضى بضوءه، وحرارته، فيلقى جملته فيه، والأشكال ينتظرون قدومه، فيخبرهم عن النظر، حين لم يرض بالخبر،

فحينئذ يصير متلاشيا متصاغرا، متطائرا، فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووشم، فلإى معنى يعود الى الأشكال، وبأى حال بعد ما حاز، صارمن وصل الى النظر، استغنى عن الخبر، ومن وصل الى المنظور استغنى عن النظر.»

ومن هنا اتخذه الشعراء والمتصوفون وانتشر فى الشرق كله، وكذلك فى الغرب؛ وقد اثبت الأستاذ شيدر H.H. Schaeder ان جوته وجد هذا الرمز فى أحد اشعار الشاعر الفارسى سعدى، واستحسنه وألف فيها بعد قصيدة مشهورة تحتوى على رمز الفراش الذى يطير حول الشمع ويلقى نفسه فيه شوقا لنوره وناره حتى يموت وينال حياة جديدة اعلى من هذه الحياة الدنيا ... ومن العجيب أن هذه القصيدة المسماة Selige Sehnsucht هى انعكاس لصوت الصوفى الكبير بعد ٩٠٠ عام وفى وسط العالم الغربى النصرانى ...

ومع ان شخصية الحلاج أصبحت الرمز الشعرى المحبوب عند الخاص والعام، وان تعابيره لم تزل مستعملة فى الأشعار والروايات الصوفية وغير الصوفية، ما زال الفقهاء والمتكلمون ينكرونه ويكرهونه، وذهب مذهبهم الى حد ما أنصار الطريقة النقشبندية التى أسست فى تركستان فى القرن الرابع عشر، ثم أخذت تنتشر فى الهند فى أواخر حكومة الامبراطور أكبر (المتوفى ١٦٠٥) المشهور بتمايلاته الصوفية؛ فهم اعتبروا الحلاج تارة ممثلا لفكرة الحلولية، وتارة ممثلا لنظرية وحدة الوجود، وهذاما جعلهم يناقضونه كل المناقضة وينفرون منه بشدة؛ وقد عبر إمام هذه الطائفة، وهو أحمد السرهندى (المتوفى ١٦٢٤) الملقب بمجدد الألف الثانى الإمام الربانى، عن رأيه قائلا انه يجب على الانسان الإقرار بالعبودية، اى أن يقول «أنا عبده»، لأن هذه هى المرتبة العليا التى انتهى اليها الرسول الأكرم الذى قال الله تعالى فيه «سبحان من أسرى بعبده ...» ولا يليق أن يترك المرء حدود العبودية ويدعى إنى «أنا الحق».

وكلما ازدادت الطريقة النقشبندية اتساعا فى الهند كلما ازدادت هذه النظرية النافية للحلاج تأثيرا فى قلوب الكثير من المسلمين، كما أن نظرية ثانية شاعت كذا بين متصوفى الطريقتين النقشبندية والسهروردية، وهى أن الحلاج كان لا يبلغ الا مرتبة معينة من مراتب السلوك ولم يوفق بالفناء الكامل، وهذا ما يشير اليه أحد شعراء السند بقوله:

اذا طبخ القدر لم يعد نيئـــــا
ولا تجد فى قصر الفناء صيحة «انا الحق»

اى ان حال الحلاج وكلامه وصوته الذى افاد به عن تجربته، مثل صوت الماء فى القدر عند تسخينه، ومن المعلوم انه لا يبقى اى صوت بعد ان يبلغ الماء درجة الغليان ويصير بخارا ساكنا فانيا ...

وهنا ملاحظة أخرى لا تبعد عن هذا المفهوم، وهى أن الحلاج يشبه إناءا ضيقا قد كسرته قوة الهيجان، او أنه قد ذاب زجاجه فلم يطق قبض محتوياته فأفشى السر الإلهى وهو مكسور مقتول ... اى ان قواه الروحية لم تستطع السكوت والفناء الكامل. ويقول الشاعر ميرزا غالب (المتوفى ١٨٦٩ فى دلهى) فى أحد ابياته الأردية فى هذا الميدان:

إن قطرنا فى الحقيقة بحر ولكنا
لا نقلد الحلاج الضيق الإناء ...

ويبدو من هذه الأمثلة القليلة أن المتصوفين المذكورين وإن كانوا ينكرون على الحلاج بعض أقواله ويناقضونه فلا تمنعهم تلك المناقضة عن استعمال اسمه فى اشعارهم وكتبهم حتى أنه ازدادت شهرته عن هذا الطريق، وإن لم يكن فيما بعد إلا رمزا واسما مثل اسماء مجنون وليلى اوعنتر او غيرهم. ولا اظن أن كل من ذكر هذا الاسم فى تأليفاته او كل من استمع لهذه الكنايات اللطيفة فى الأشعار الحزينة الجميلة كان على علم بما كان عليه دور الحلاج التاريخى الحقيقى، او متى عاش، لإنهم عرفوه فقط كرمز مقبول لبعض أسرار العشق والدين، لا غير.

ومن الغريب العجيب أن فى ايامنا هذه، وبالذات فى أثناء السنوات الأربعين الماضية، بدت علاقة جديدة بالحلاج فى بلاد الإسلام بأجمعها. لا شك ان هذه العلاقة الزائدة ترجع، على الأقل فى أصولها، الى بحوث الأستاذ ماسينيون وتأليفاته التى ايقظت المفكرين المسلمين، ونشاهد هذه النهضة الحلاجية فى المسلمين بالهند ـ باكستان وفى تركيا، وفى بلاد العرب.

أما المسلمون بالهند فكان شاعرهم الكبير وفيلسوفهم العظيم الشأن محمد اقبال (انظر فكر وفن ٢) الذى يلقبه اهل الباكستان الوالد الروحانى لمملكتهم، قد اظهر علاقته بالحلاج لأول مرة فى أطروحته التى عالج فيها الفلسفة الصوفية فى ايران (١٩٠٧)؛ بحث فى هذه الأطروحة عن الحلاج واصفا اياه على عادة الفقهاء والمتصوفين القدماء كممثل أصيل لنظرية وحدة الوجود؛ ولكنه بعد خمسة عشر سنة، إبتدأ بمطالعة تأليفات ماسينيون، واكتشف سر الحلاج وشخصيته الجذابة. وتعمق فى البحث عن هذا الصوفى، ونجده بعد بضع سنوات أخرى عند إلقاء محاضراته الستة المشهورة (١٩٢٨) فى تجديد الإسلام وإحياء علومه الدينية يذكر الحلاج بين الممثلين الاكثر أهمية للتجربة الدينية

الموحدة، اى انه انتهى الى «سدرة المنتهى» والتجربة العمق التى يستطيع الانسان ان ينتهى اليها. وقال محمد اقبال أن التصوف الكلاسيكى (اى التصوف قبل ابن عربى بالعموم وقبل القرن الحادى عشر بالخصوص) لا يقصد الى فناء المخلوق المحدود كما تفنى قطرة الندى فى بحور الذات الإلهية العظيمة المحيطة، بل ان غايته حلول هذه الروح الالهية او، على ما قال اقبال، هذا الأنا Ego اللامتناهى، الذى يدخل فى احاطة المخلوق العاشق، على نحو الحديث القدسى «لا تسعنى السموات والأرض، ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن»، ومعنى هذا هو ان غاية المتصوف ليست فناء أنانيته بل بالعكس ابقاءه فى هذه «الشخصية العظمى»، هذا الأنا اللامتناهى، الذى هو الحى القيوم، محيي الانسان ومقيمه فى حياته ... واعتقد اقبال ان الحلاج كان قد حقق الرابطة الشخصية بين الإنسان والله اى رابطة العشق الخالق؛ ورأى كذلك ان الحلاج الذى يترجم فى قصائده صوت هذه الروح الناطقة التى ينفخ فى صورتها نفخ اسرافيل يوم القيامة، كان، من بعض الأوجه، سابقا بل ومثالا له، حتى انه افاد عن هذه النسبة والقرابة فى بعض الأماكن، وبالخاصة فى شعره الكبير «جاويدنامه» الذى كان القصة الشعرية لمعراجه الروحانى، يحكى فيه أنه اقام فى كل واحد من الأفلاك يخاطب سكانه؛ ويلاقى فى فلك المشترى الشاعر الهندوستانى ميرزا غالب والشاعرة الشهيدة البابية قرة العين طاهرة، ومعهما الحسين بن منصور الحلاج، وهم الزنادقة الذين كانوا يعتقدون فى حقيقة العشق الخلاق وفى تصفية القلوب بالبلاء والعذاب: يراهم وفى صدورهم نار يذيب العالمين، مخمورين من الخمر الأزلية، لابسين رداءً بلون الزهر الأحمر ... ويخاطبه الحلاج ويصف له حال الزاهد وحال العاشق، وهو أن الزاهد ينتظر صور اسرافيل ليحشر من قبره ويشتاق الى جنة تجرى تحتها الأنهار وتوجد فيها الحور العين، اما العاشق فصار العشق له «الساعة» ويوم الدين، وما يروم من الآخرة هو رؤية الذات الإلهية ... ويعلن الحلاج ان ذنبه فى نظر الفقهاء هو انه نفخ هذه الصور الخاصة بيوم القيامة اى أنه قوة هذا العشق الذى يحيي الموتى ويوقظ القوم وهم نيام، صم، بكم، وقد نسوا قيمة الروح التى هى «من أمر ربك». ولذلك يشبه الحلاج فى شعر اقبال هذا قضيته بقضية اقبال: فان كليهما يهم بإحياء المسلمين، وبمجادلة المتكلمين واهل الأشكال الفارغة من المعنى، وكلاهما يترنم بقوة هذا العشق الذى يربط بين الإرادة الانسانية والإرادة الالهية برابطة وثقى حتى أن الإنسان يحقق سر قوله تعالى «ما رميت إذ رميت» ... وقال الحلاج مخاطبا إقبال:

ماذا فعلت انا تفعل كذلك — إياك!
تبشر الموتى بالقيامة — إيــــاك!

ومن الطرف الآخر عقد اقبال مناسبة عجيبة بين مصير الحلاج ومصير الفيلسوف الألمانى نيتشه الذى ذكره باحترام خاص وإن كان قد نقد بعض نظرياته. وإن قال عبد القادر الجيلانى منذ ٨٠٠ سنة إن الحلاج كان قد ضل الطريق لفقدان مرشد، فأعاد اقبال ذات الفكر فى كلامه عن نيتشه، الذى كان صاحب همة عالية وبصيرة عميقة ولم يفهمه أحد فى الغرب، ولم يجد من يكون هاديا له من نظريته المادية الدهرية الى الدين الحق؛ وصار نيتشه فى اوروبا «حلاجا بلا صليب».
ذكر اقبال كذلك فى «فلك المشترى» فى «جاويد نامه» بعض ابيات للحلاج فى مكان الرسول الكريم، ومن المعلوم ان الحلاج كان قد خصص بابا من أبواب «كتاب الطواسين» الذى نشره الأستاذ ماسينيون سنة ١٩١٣، لمدح الرسول الذى هو:

أنوار النبوة من نوره برزت
وأنوارهم من نوره ظهـــرت
وليس فى الأنوار نور انور وأظهر،
وأقـــدم من القـــدم
سوى نور صاحب الكرم
همته سبقت الهمم
ووجوده سبق العدم
واسمـــه سبق القـــلم
لأنه كان قبـــل الأمم
ما كان فى الآفاق ووراء الآفاق ودون الآفاق
اظرف وأشرف وأعرف وأنصف وارأف وأخوف
وأعطف من صاحب هذه القضيـــة
وهو سيد البرية
الذى اسمه أحمد
ونعتــه أوحـد
وأمـره أوكـــد
وذاتــه أوجـد
وصفــته أمجـد
وهمتــه أفرد ...

وتحتوى نفس هذه الرسالة الصوفية كذلك على باب فى دعوة إبليس الذى اعتبر نفسه الموحد الحقيقى لأنه لم

يسجد لآدم بل ادعى انه قد اطاع إرادة الله الخفية لا أمره الظاهر، فهو فى نفس الحال الذى يوصف فى البيت المشهور:

القاه فى البحر مشدودا وقال له
ايـاك ايـاك ان تبتـل بالمـــاء

وصف الحلاج فخر ابليس وان العذاب من طرف الله مرجح عنده لأن الله ينظر اليه عندما يعاقبه ... لذلك اضاف محمد اقبال شعرا فى حق ابليس الى هذا الباب من «جاويدنامه»؛ كما انه ابدع فى تأليفه هذا «وادى الطواسين»، اى الوادى السرى حيث شاهد معنى النبوة، احتراما لعنوان كتاب الحلاج ...

اما فى تركيا، وطن العنعنة البكتاشية، فألف شاعر صوفى يقال له حسن زكى أقطاى، مسرحية عنوانها «منصور حلاج»، وهذا فى عام ١٩٤٢. ويكون القارئ قد علم أن فى تركيا إذذاك ما وجدت اى دراسة دينية منذ ١٥ سنة تقريبا، لأن اتاتورك كان قد غلق الزوايا والخوانق كلها سنة ١٩٢٥ عندما منع فعالية الطرق الصوفية على الإطلاق، ودامت المساجد والجوامع والمدارس مغلوقة إلا القليل منها. ومع ذلك اهتم هذا الشاعر بتأليف مسرحية فى موضوع الحلاج الذى كانت قصته معروفة فى القرى وعند الأدباء معا، وعسى أن المؤلف أراد نشر ذرة من الإحساس الدينى بواسطة هذه المأساة التى توجد فيها بعض الأغانى والقصائد ذات الحسن والعذوبة؛ ولكنه جعل البطل، اى الحلاج، يفتخر بأجداده الإيرانيين، ويدعى أنه فى الحقيقة من اهل زردشت ... ولا يوجد أصل تأريخى لهذا الادعاء، وإن كان الحلاج من اهل فارس ولكنه لم يتكلم بالفارسية وكان جده قد اهتدى. ومع ذلك نجد فى المسرحية بعض النقط المهمة، ويختمها الشاعر بحكاية الوردة السابق ذكرها. ونعثر على تقاليد حلاجية ايضا فى قصائد بعض الشعراء المعاصرين التركية، منهم أمين اولكن أر وله شعر يدل على حس الوحدة الأصلية فى يوم من أيام الخريف متى يذكر قول المنصور «أنا الحق»؛ ومنهم ايضا شاعر منسوب الى الطريقة المولوية وهو آصف حالت جلبى، أحد ممثلى الاتجاه الرمزى ثم ما فوق الواقعية فى الأدب التركى؛ قال فى قصيدته المعنونة «منصور»:

جاءت الألوان من الشمــس
ذهبت الألوان الى الشمــس
ماتت الألوان بدون الشمــس
انا لا احتاج الى الألوان
ولا الى عــدم الألــوان
جاءت الشموس من مــكان
ذهبت الشموس الى مــكان
ماتت الشموس بدون مــكان
انا لا احتاج الى ضياء
ولا الى الظلمـــــــات
جاءت الأشكال من مــكان
ذهبت الأشكال الى مــكان
غابت الأشكال ولا ترى بعد
اضرب الطبـــل الأكـــبر
كل الأصوات مستغرقة فى صوت واحد
منصور .... منصووووور ...

اما شعراء العرب فمن الجدير بالذكر انهم لم يطنبوا فى ذكر الحلاج كما أطنب فيه شعراء العجم؛ مع اننا فى ايامنا هذه نشاهد علاقة جديدة بآثاره. ولعل أول من بحث عنه من الوجهة الفلسفية كان الدكتور عبد الرحمن بدوى، مؤسس الوجودية الإسلامية، وهو الذى قارن الصوفى الشهيد بالفيلسوف الدانماركى كيركيجارد Kierkegaard الشهير، والآن يجب على الاختصاصيين فى تاريخ الفلسفة الأوروبية تصديق رأى الدكتور بدوى هذا، وكذلك تصديق رأى اقبال السابق ذكره. وما يهمنا هنا هو أن هذين الأديبين المفكرين المسلمين، قد وضعاه فى موضع عال فى تاريخ الحضارة، ولا شك انه جدير بذلك الموضع الرفيع الشأن. — اما عن آثار أدباء العرب المحدثين فنكتفى منها بذكر «مرثية الحلاج» للشاعر اللبنانى «ادونيس»، و«مأساة الحلاج» لصلاح عبد الصبور التى كنا قد ابتدأنا بحثنا بها. ومع أن هذه المأساة لا تمثل إلا وجهة واحدة لشخصية الحلاج وتكاد أن تهمل الوجهة الدينية الصوفية، فانها تجذب اهتمام القارئ الى الوجهة السياسية الاجتماعية، ومع ذلك وفق الشاعر فى ابداع مسرحية عميقة التأثير لأنه أشار الى سر وفاة الحلاج الذى انتشرت شهرته منذ الف سنة فى بلاد العرب والعجم كالرمز الكامل لقوة العشق والشوق، التى تنشد سر الوصال فى أبيات ساذجة لا ينساها من اطلع عليها قط ... محزونة، مشغوفة، مشتاقة ... كما قال

انت بين الشغاف والقلب تجرى
مثل جرى الدموع من اجفانى
وتحل الضمير جوف فــــؤادى
كحلول الأرواح فى الأبــدان
ليس من ساكن تحــــرك الا
انت حركته خفى المكان ...

أدونيس

مرثية الحلاج

ريشتك المسمومة الخضراء
ريشتك المنفوخة الأوداج باللهيب
بالكوكب الطالع من بغداد
تاريخنا وبعثنا القريب
فى أرضنا — فى موتنا المعاد

الزمن استلقى على يديك
والنار فى عينيك
مجتاحة تمتد للسماء

يا كوكباً يطلع من بغداد
محملا بالشعر والميلاد
يا ريشة مسمومة خضراء

لم يبق للآتين من بعيد
مع الصدى والموت والجليد
فى هذه الأرض النشوريه
لم يبق إلا أنت والحضور
يا لغة الرعد الجليليه
فى هذه الأرض القشوريه
يا شاعر الأسرار والجذور

ADONIS: TOTENKLAGE FÜR HALLADSCH

Deine Feder, vergiftet und grünend,
Deine Feder mit Adern, geschwellt von Flammen
Und von dem Gestirn, das von Bagdad steigend loht —
Unsre Geschichte und nahe Erweckung zusammen
In unserm Land, in unserm vielfachen Tod.

Auf deine Hände legt sich die Zeit,
In deinen Augen die Glut
Flackert zum Himmel auflodernd.

O Sternbild, das da von Bagdad aufbricht,
Beladen mit Geburt du und Gedicht,
O Feder, vergiftet und grünend!

Nichts blieb mehr für die, so von ferne kommen
— Trotz Tod und trotz Eis und Echo beklommen
Auf dieser Erde, auferstehungsträchtig . .
Nichts blieb mehr: nur noch du, und die Präsenz.
O Sprache galiläisch-mächtgen Donners;
Auf dieser Erde, rindenoberflächlich,
O Dichter der Mysterien und der Wurzeln!

قال الحلاج

AL-HALLADSCH · AUS DEM DIWAN

Niemals steigt und niemals sinkt die Sonne,
Ohne daß nach Dir der Sinn mir stände;
Nie sitz mit den Leuten ich zu sprechen,
Ohne daß mein Wort Du wärst am Ende.
Keinen Becher Wasser trink ich dürstend,
Ohne daß Dein Bild im Glas ich fände.
Keinen Hauch tu ich, betrübt noch fröhlich,
Dem sich Deingedenken nicht verbände.

والله ما طلعت الشمس ولا غربت
إلا وحبـك مقرون بأنفـــــاسى
ولا خلـوت الى قـوم أحدثهـــم
إلا وأنت حديثى بين جلاســـى
ولا هممت بشرب المـاء من عطش
إلا رأيت خيالا منك فى الكـــأس
ولا ذكرتــك محزونـا ولا فرحـا
إلا وأنت بقلبى بين وسواسى ...

Wollt' ich mich gedulden: doch
Herz kann fern von Herz nicht leben.
Dein Geist mischte meinem sich —
Näherkommen, fern entschweben . .
Ich bin Du, genau wie Du
Ich bist, und mein Ziel, mein Streben.

قد تصبرت وهل يصبر قلبى عن فؤادى
مازجت روحك روحى فى دنوٌ وبعادى
فأنا أنت كما أنك أنى ومـــرادى

Welch Land wär leer von Dir, daß jene,
Dich suchend, bis zum Himmel gehen?
Du siehst: Sie schauen deutlich zu Dir,
Die Dich vor Blindheit doch nicht sehen.

وأى الأرض تخلو منك حتى
تعالوا يطلبونك فى السماء
تراهم ينظرون اليــك جهــراً
وهم لا يبصرون من العمـــاء.

Dein Ort im Herzen ist das ganze Herz,
Denn Deinen Platz rührt nichts Geschaffnes an.
Mein Geist hält zwischen Knochen Dich und Haut;
Verlör ich Dich — was, meinst Du, tät ich dann?

مكانك من قلبى هو القلب كله
فليس لخلق فى مكانــك موضع
وحطتك روحى بين جلدى وأعظامى
فكيف ترانى إن فقدتك أصنع

Es hat mein Geist gemischt sich mit dem Deinen,
Wie Wein vermischt mit klarem Wasser sich.
Wenn etwas Dich berührt, rührt es auch mich an,
Denn immer bist und überall Du ich.

مزجت روحك فى روحى كما
تمزج الخمرة بالمـاء الزلال
فإذا مسك شىء مسنـــى
فإذاً أنت أنا فى كل حال

Ich sah meinen Herrn mit des Herzens Auge
Und sagte: „Wer bist Du?" Er sagte: „Du".
Das Wo hat für Dich nicht Wo noch Stelle,
Im Hinblick auf Dich trifft ein Wo nicht zu.
Die Vorstellung hat von Dir keine Bilder,
So daß sie erkennete: wo bist Du?
Du bist es, der alles Wo umfasset
Bis hin zum Nicht-Wo — doch wo bist Du?

رأيت ربى بعين قلب
فقلت من أنت قال أنت
فليس للأين منك أيـن
وليس أين بحيث أنـت
ليس للوهم منـك وهم
فيعلمَ الوهم أين أنـت
أنت الذى حُزت كل أين
بنحو لا أين فأين أنت

In meinem Herzen kreisen
alle Gedanken um Dich,
Anderes nicht spricht die Zunge
als meine Liebe zu Dir.
Wenn ich nach Osten mich wende,
strahlst Du im Osten mir auf,
Wenn ich nach Westen mich wende,
stehst vor den Augen du mir.
Wenn ich nach Oben mich wende,
bist du noch höher als dies,
Wenn ich nach Unten mich wende,
bist Du das Überall hier.
Du bist, der allem den Ort gibt,
aber Du bist nicht sein Ort;
Du bist in allem das Ganze,
doch nicht vergänglich wie wir.
Du bist mein Herz, mein Gewissen,
bist mein Gedanke, mein Geist,
Du bist der Rhythmus des Atmens,
Du bist der Herzknoten mir.

فما جال فى سرّى لغيرك خاطر
ولا قال إلا فى هواك لسانى
فإن رمت شرقاً أنت فى الشرق شرقه
وإن رمت غرباً أنت نصب عيانى
وإن رمت فوقاً أنت فى الفوق فوقه
وإن رمت تحتاً أنت كل مكـان
وأنت محـلّ الكل بل لا محـله
وأنت بكل الكل ليس بفـان
فقلبى وروحى والضمير وخاطرى
وترداد أنفاسى وعقد جنـانى.

Du rinnest zwischen Herzhaut und dem Herzen,
So wie die Tränen von den Lidern rinnen,
Und wohnest im Bewußtsein tief im Herzen,
So wie der Geist wohnt in den Körpern drinnen.
Nichts Regungsloses kann sich jemals regen,
Wenn Du es nicht bewegst, verborgen innen.

أنت بين الشغاف والقلب تجرى
مثل جرى الدموع من أجفـانى
وتُحلّ الضمير جوف فـؤادى
كحلول الأرواح فى الأبـدان
ليس من ساكن تحـرك إلا
أنت حركته خفى المكـان.

DEUTSCH VON ANNEMARIE SCHIMMEL

اليــد الجميــلة

بقلم ماكس ميل

التقى ضابط فى جيش نابليون، أثناء الحملة الفرنسية على أسبانيا، بغجرية راح يسألها عن فن قراءة الكف الذى كانت تمارسه ومثيلاتها. وكان هذا الضابط من أهل مقاطعة «آربينتينبى». وبفضل ما تعلمه من هذه الغجرية استطاع أن يلاحظ تكوين مختلف الأيادى، وأن يضع ما جمعه من ملاحظات على مر سنوات طويلة فى نظام خاص. حتى إذا ما نشر – بعد ذلك – ما وصل إليه من نتائج قوبل باستحسان كبير لم يقف على إقليمه، ولا على باريس وحدها. وعلى مر الأيام كانت ملاحظاته المتفحصة تؤكد له بعض ما سبق أن أدلت إليه معلمته الأسبانية. ومن ذلك أن أجمل الأيادى وأدقها تكثر فى آسيا تجاه القوقاز. ولقد أطلق عليها «اليد الروحية». وكى يدلل على رأيه راح يروى على خلانه واقعة حدثت خلال الحروب الصليبية، ولا زالت مسجلة فى تاريخ «جوانفيل».

أثناء حصار الملك لودفيج لمدينة دمشق تصادف أن قابل أحد قساوسة الفرنكة بين معسكرات جيشه ومشارف المدينة إمرأة تحمل فى إحدى راحتيها إناءاً به فحم يتلظى لهيبا، وفى الراحة الأخرى جرة بها ماء زلال. فاستفهم منها الراهب: «ماذا أنت فاعلة بالماء الذى فى جرتك، وبالوقدة فى فحمك؟» أجابته قائلة: «كى أحرق الجنة بالنار، وأطفىء لهيب النار بالماء، عندئذ لن يحب الناس الله فى المستقبل طلبا لثواب أو خوفا من عقاب، إنما طلبا لوجه الحب وحده.»

وعندما روى الراهب هذه الاجابة على مليكه اغتبط لها كل الاغتباط، وراح يطرى ورع تلك السيدة وتقواها التى أوحت لها بهذا الجواب.

قال ابن «آربينتينبى» مخاطبا مستمعيه: «أقص عليكم هذه الواقعة لأنى أتجاسر أن أرى فيها تأكيدا لرأيى. فلا بد أن كان لهذه السيدة أجمل يدين.»

لعل القارئ قد أدرك من تلقاء ذاته أن هذه الأقصوصة الغربية لماكس مل قد أخذت عن مصادر شرقية، فهى ليست إلا شكلا جديدا للحكاية المشهورة عن رابعة العدوية. ولقد ذاعت هذه الرواية فى الغرب فى زمان الحروب الصليبية؛ وكما نعلم أن «جوانفيل» Joinville (توفى عام ١٣٠٧) – وزير الملك لويس التاسع (St. Louis) – كان قد وجد حكاية رابعة أثناء إقامته فى فلسطين، فأعجب بها ونشرها فى احدى رسائله بعد عودته الى فرنسا ونعتقد إن نفس هذه الرواية المتواترة قد عرفت من قبل فى الغرب، وذلك عند رامون لول (انظر ص ٣٦) الذى كان دائب البحث عن الحب المطلق مستخدما أمثالا مستمدة من تاريخ التصوف.

أما كتاب جوانفيل فصار بدوره منبعا لكتاب آخر ألفه متصوف نصرانى يدعى كاموس Camus فى سنة ١٦٤٠:

La Caritée ou le pourtraict de la vraie charité

ويعد هذا الكتاب واحدا من أهم المساهمات الأساسية فى تدفق التوكل المطلق quiétisme فى حياة فرنسا الروحية. وكان مؤلفه قد سمى رابعة العدوية بـ Caritée، اى «محبة، مودة» وجعلها المثال الأمثل للحب الإلهى ... حتى أنه زود سفره

SSUFISMUS

SIVE

THEOSOPHIA PERSARUM PANTHEISTICA

QUAM

E MSS. BIBLIOTHECAE REGIAE BEROLINENSIS

PERSICIS, ARABICIS, TURCICIS

ERUIT ATQUE ILLUSTRAVIT

FRID. AUG. DEOFIDUS THOLUCK,

LICENT. THEOL. IN UNIVERS. LITTER. BEROL.

BEROLINI, MDCCCXXI.

IN LIBRARIA FERD. DUEMMLERI.

Textus Persicus, Arabicus, Turcicus locorum, quos latine exhibuimus, palmarium. *)

Ad caput secundum: Effatum illustre sanctae Rabiae in Tesk. ol Aulia cod. ms. fol. 33 recto:

روزی بباديه فرو رفت گفت الهي دلم
بگرفت کجا میروم کلوخي و سنکي مرا
تو بايد حق تعالي بي واسطه در دلش گفت
اي رابعة نشنيدي كه موسي ديدار
خواست چند ذرّة تجلّي بركوه كرد پاره شد
اينجا باسي قناعت كن

Dictum singulare Bustamii in Tesk. ol Aulia cod. ms. fol. 88 verso: همه پرستش خود

*) Omnium dare locorum textum non fert dissertationis nostrae brevitas, neque admodum expedit sententiarum farrago misere praecisarum. Mallem, si liceret, unum Asisium aut Dschelaleddinum integrum in lucem emittere.

عنوان الكتاب الأول الذى صنف فى ألمانيا حول تاريخ التصوف الإسلامى عام ١٨٢١، ويحتوى على متون عربية وفارسية وتركية وأطروحة لاتينية لمؤلفه تولوك.

الصحيفة الأولى لكتاب تولوك فى التصوف الإسلامى، برلين ١٨٢١.

برسم يصور امرأة توشت بزى كلاسيكى على طرز زى الإغريق، بينما تحمل فى إحدى راحتيها جرة وفى الأخرى مشعلة، وفوق رأسها شمس مشعشعة مدون عليها بحروف عبرانية كلمة «يهوه» التى تعنى «الله» – لأن أهل الغرب لم يعلموا من الحروف الشرقية إلا العبرانية بينما لم يوجد فى ذلك العصر – بعد – من يجيد قطع الحروف العربية للمطبعة – ؛ وهكذا صارت رابعة قديسة غربية أثناء القرن السابع عشر.

وقد نشر العالم الألمانى «تولوك» فصلا عنها فى كتابه الذى يعالج التصوف الإسلامى، المنشور عام ١٨٢١ (انظر اللوحة فى هذه الصحيفة) وذكر كذلك «المرأة المتقية رابعة» فى كتابه Blütenlese aus der islamischen Mystik (مقتطف من التصوف ١٨٢٥).

ومضى قرن بعد ذلك حتى كانت قد اهتمت بسيرتها العالمة الانجليزية، «مارجرت سميث» Margareth Smith, Rabia the Mystic and her fellow-saints 1928 كما نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه المدعو «شهيدة العشق الإلهى، رابعة العدوية» (القاهرة ١٩٤٦) نصوصا منشورة وغير منشورة تتناول سيرتها وأقوالها.

رامون لول والعالم الاسلامي

بقلم مانوئيل وايشر

من المعلوم ان «رامون لول» (١٢٣٢ — ١٣١٦) كان أحد الفلاسفة الكبار والمتصوفين العظام فى أوروبا الغربية فى أثناء القرون الوسطى، وكان له اليد الطولى فى تطور الدراسات العربية وعلم اللاهوت معا؛ ولا يزال الإخصائيون فى تاريخ النظريات الفلسفية فى القرون الوسطى يبحثون بصدده وهم يختلفون حول تقدير العناصر العربية فى نظامه الفلسفى والصوفى.

فإن تسأل : من كان هذا العالم الذى تبلغ آثاره باللغة اللاتينية قرابة الستين مجلدا، وآثاره المدونة باللغة الكاتالانية (لهجة قديمة من الإسبانية) أكثر من العشرين مجلدا؛ فنقول : ولد رامون لول عام ١٢٣٢ فى جزيرة مايوركا، التى كانت تحت حكم المسلمين لمدة طويلة وقد فتحها الإسبانيون قبيل ميلاد لول؛ وما زالت طائفة من المسلمين واليهود تقيم هناك، والتعرف عليهم وعلى دينهم أمر سهل.

كان لول منسوبا إلى العائلة الحاكمة، وعاش كما عاش الفتى الغنى فى تلك الأيام؛ كان يحب الشعر وقد ألف بعض القصائد على أسلوب التروبادور Troubadour البروڤانسيين، اى طرز من الغزليات فى الحب العذرى.

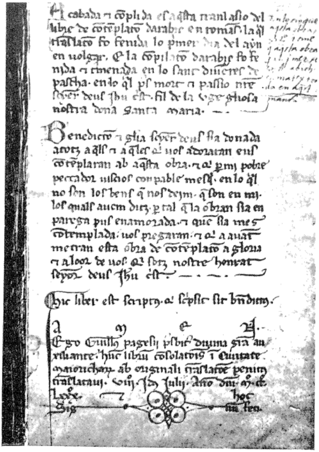
فلما بلغ من العمر ٣١ عاما رأى الرؤيا الصليب المصلوب عليه عيسى المسيح، وتكررت الرؤيا خمس مرات، فصار، بعد تلك الواقعة، داعيا شديد البأس للدين المسيحى، وكان مقصده الخاص دعوة إخوانه المسلمين الى هذا الدين.

ومع أنه لم يحصل على دراسات لاهوتية ولم يتمم دراساته فى اى ميدان من العلوم، فإنه ابتدأ بالكتابة والخطابة، وألف من الرسائل ما زاد عن ٢٩٠ تأليفا، كان مقصدها الدفاع عن النصرانية وتأييدها بالبراهين المنطقية؛ ولكنه من الغريب أنه اتخذ فى هذه المجادلة الروحية عناصر اسلامية كما انه استعمل الأساليب العربية.

كان لول يحب الله والمسيح، بل يعشقهما عشقا قويا، وود لو رأى بنى آدم بأجمعهم يسعون فى محبة الله واحترامه؛ وكان هذا العشق الشديد والشوق الحار منبعا لفعاليته الدائمة؛ ومع أنه كان فى الوقت نفسه صوفيا كبيرا (ميستيك) يعرف أسرار المراقبة والمكاشفة فانه لم يلبث أن وضع تجاربه الروحية فى كتبه، وقد سافر من مملكة الى أخرى، يزور الملوك والأمراء وأهل الكنيسة، يسألهم العون على تحقيق أهدافه. وكان أحد اقتراحاته التى قدمها الى رؤساء الكنيسة تأسيس أقسام لتدريس العربية والعبرانية فى الجامعات الأوروبية؛ ولم يتحقق هذا الفكر إلا قبيل وفاته، عندما أقر المجمع الكنسى (الكونسيل) فى مدينة ڤيئن (Vienne) فى فرنسا عام ١٣١٢ تأسيس خمسة أقسام لتدريس اللغات الشرقية فى جامعات باريس واوكسفورد وبولونيا وسلمانكا والجامعة البابا وية فى روما.

لما كان لول فى الأربعين من عمره انكشف له فى حال التذكر والتفكر (ما دعاه المتصوفون القدماء «المراقبة») نظامه الفلسفى الجديد «الفن الكبير» Ars Magna الذى كان قد لقب لأجله «الدكتور المنور» Doctor Illuminatus. واشتد اشتياقه وحماسه للدعوة الدينية اثناء شيخوخته حتى أنه سافر عدة مرات الى المغرب وتونس ليدعو المسلمين الى المسيح، وسجن ورجم، الى أن اصيب سنة ١٣١٦ اصابة شديدة توفى بعدها فى سفينة تجارية نصرانية قد التجأ اليها، وقد بلغ ٨٤ سنة من العمر.

ولا يمكن إدراك شخصية رامون لول وفهم نظرياته إلا إذا رأيناه على ضوء الإسلام. مع أنه أراد «إهداء» المسلمين فلا شك أن دين الإسلام وفلسفته ولا سيما تصوفه، أثر فيه تأثيرا غير قابل للإنكار. فأول ما نقرأ فى سيرته هو إنه ابتدأ بدراسة اللغة العربية وقيل إن استاذه كان عبدا عربيا استخدمه لمدة تسع سنوات. ولم تعجبه اللغة العربية لأول وهلة وشبهها «بأصوات الحيوانات الوحشية»؛ ومع ذلك «سعى بكل ما فيه من شدة البأس والقوة أن يتعلم العربية ويفهم ألفاظها» ودعا الله أن «ينعم عليه ببركاته لكى يمكنه تبليغ حقيقة التثليث بالعربية بأسرع وقت ممكن.» وفى الواقع تعلم العربية جيدا حتى أنه ألف أحد رسائله بالعربية وهو «كتاب التأمل فى الله» Libre de Contemplació en Deu ثم ترجمه الى الكاتالانية فيما بعد. وكثيرا ما أعد الكلام فى أهمية ترجمة عربية للكتب الدينية



Acabada e complida es aquesta translacio del libre de contemplacio darabic en romans. La qual translacio fo fenida lo primer dia del ayn en volgar. E la compilacio darabic fo fenida e esmenada en lo sant divenres de pascha. en lo qual pres mort e passio nostre senyer deus Jhu Crist. fil de la verge gloriosa nostra dona Santa Maria. — .

Benedictio e gracia senyer deus sia donada a totz aquels e a queles qui vos adoraran e us contemplaran ab aquesta obra. e qui per mi pobre peccador mesquins colpable mesels. en lo qual no son los bens que nos deym. que son en molts los quals avem ditz. per tal que la obra en sia en parega pus enamorada. e que sia mes contemplada. vos pregaran. e qui a avant metran esta obra de contemplacio a gloria e a loor de vos qui sotz nostre honrat senyor deus Jhu Crist. — . — .

Hic liber est scriptus. qui scripsit sit benedictus.

A M E N.

Ego Guillelmus pagesii presbiter divina gratia adiuvante. hunc librum consolationis in Civitate Maioricharum ab originali translatione penitus translataui. viij. Idus Julij. Anno domini M. CC. LXXX.

Sig hoc num feci.

صحيفة من النسخة الأصلية لـ«كتاب التأمل» تأليف رامون لول، وقد تم نسخه فى شهر يوليو عام ١٢٨٠م، وهذه النسخة محفوظة فى مكتبة آمبروسيانا فى مدينة ميلانو.

النصرانية التى تحتوى على الحقائق الثابتة والدلائل العقلية؛ فإنه كان — إن جاز القول — متكلما نصرانيا يعتقد فى الدلائل العقلية والإثباتات المنطقية لحقائق الدين.

وكان رامون لول من القليلين الذين كانوا قد عرفوا الدين الإسلامى فى هذه العصور، ولم ينكر ما فيه من الحقائق وإن لم يوفق الى فهم الذهنية الإسلامية فهما تاما. وبالرغم من ذلك فإنه أظهر روح التقارب وأراد أن يظهر النقاط التى يمكن فيها التفاهم بسهولة بين أصحاب الدينين النصرانية والإسلام. والدليل الأكبر لروح التقارب هذه (التى كانت شيئا عجيبا لم يسمع به من قبل فى هذه القرون!) هوكتابه «الكافر والعارفون الثلاثة» Liber de Gentili et tribus sapientibus الذى ألفه قبل عام ١٢٧٧. يشير لول فى هذا الكتاب (وفى كتبه الأخرى كذلك) إلى الإيمان بالله الواحد، هذا الايمان الذى يشترك فيه المسلمون واليهود والنصارى؛ فان «كتاب الكافر...» هو حكاية رجل وحشى لا يعرف دينا ولا نبيا على الإطلاق، وكان يكلم ثلاثة عارفين، يهوديا ومسلما ونصرانيا، وكان كل واحد منهم يوضح له أسرار إيمانه ويثبت له براهين دينه، فصار المسلم فى سياق كلامه يقرأ سورة الفاتحة التى حفظها لول. وتكلم لول عن محبة المسلمين لعيسى ولمريم البتول، وإن لم يغض النظر عن الفرق بين عقيدتهم والعقيدة النصرانية، وقال: «إن المسلمين (كان يستعمل اصطلاح «السراسيون» Sarracenes) يحبون سيدتنا مريم من ناحية ولا يحبونها من ناحية أخرى. أما الناحية التى يحبونها عليها فهى أنهم يعتقدون أنها كانت بتولا قبل ولادة عيسى وبعدها وأنها حملت بكلمة الله وأن ولدها كان نبياً، ويقولون إنها كانت امرأة طاهرة ومعصومة. أما الناحية التى لا يحبون سيدتنا مريم عليها فهى أنهم ينكرون أن الولد الإلهى حل فيها وصار انسانا وإلها معا لفداء العالم...» وكان لول قد اعترف أن المسلمين انكروا وفاة عيسى على الصليب لاحترامهم لطبيعته الإنسانية.

ولم يكن رامون لول يسعى فى الدعوة الدينية فحسب، بل كان يدرس كثيرا فى الفلسفة الإسلامية. قيل إنه اطلع على آثار ابن سينا والفارابى بالعربية، ولا شك أنه درس

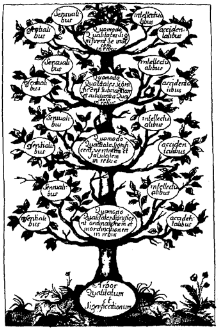


Foto Amer

«شجرة الصفات» عن «كتاب التأمل» لرامون لول، مطبوع فى مايوركا عام ١٧٤٨.

«تهافت الفلاسفة» للإمام الغزالى، حتى أنه ترجم رسالة الغزالى الشهيرة «مقاصد الفلاسفة» فى نظم كاتالانى ... وجدير بالذكر أنه استعمل براهين الغزالى المنطقية ضد الفلاسفة لتخريب «الفلسفة العربية»، اى فلسفة ابن رشد التى انتشرت فى تلك الأعوام فى اوروبا الغربية، وهكذا صار أن المفكر الصوفى المسلم والمفكر الصوفى النصرانى كانا يستعملان عين الطريقة فى تأييد بناء الدين ضد الفلاسفة الذين — على ما ظن اهل الدين — قصدوا تخريب أساس النصرانية والإسلام. كما قال فى «كتاب العاشق والمعشوق»: «دافع العاشق عن معشوقه ضد الذين ادعوا ان العالم أزلى أبدى ...» اى الفلاسفة. وكان من الممكن تخصيص مقالة كاملة لهذه المناظرات الفلسفية بين الغزالى ولول ومعاصريه من الفلاسفة الغربيين، ولكننا نرجح فكرة تأثير التصوف الإسلامى على رامون لول على فكرة ان ذلك كان بحثا فلسفيا محضا.

لقد ادعى المستشرقون الإسبانيون (ومنهم اسين بالاسيوس وريبه را) انه كان «صوفيا نصرانيا» وانه اتخذ ما اتخذ من افكار ابن عربى؛ وقال آخرون، ورئيسهم بروبست Probst إن العبارات الإسلامية والأشكال الشرقية فى تأليفات لول ليست إلا نوعا من الحيلة يقصد بها الداعى النصرانى جذب اهتمام المسلمين؛ وادعى بروبست أن رامون لول لم يتعلم العربية الفصحى بل اللهجة المغربية فقط — وهذا بعيد عن الحقيقة. وقد ذكرنا فيما سبق أنه ترجم «مقاصد الفلاسفة» الى الكاتالانية، ونظن أن افكار أبى حامد الغزالى الصوفية كذلك لعبت دورا مهما فى تشكيل نظرياته الصوفية (وقد أشارت الأستاذة انا مارى شيمل فى مقالة لها فى سنة ١٩٥١ الى أن تأثير الغزالى على لول أكبر من تأثير ابن عربى الذى يتميز نظامه الصوفى وفكرة وحدة الوجود عنده تميزا بينا عن نظام لول الصوفى) وكل من يقرأ صحيفة من تأليفاته الصوفية يجد فيها من الرموز والعبارات ما يشبه البلاغة العربية وإن كان من الصعب إثبات كل واحدة من التأثيرات العربية او إرجاع كل واحدة من التعابير الى منبع عربى معين.

وإذا رجعنا الى «كتاب التأمل فى الله» نجد لول يعترف فيه بكلمات واضحة، بان أسلوب الدعاء الذى يدعوه Oración entellectual «الدعاء الذهنى» او «المناجاة» (نوع من الذكر الخفى) مأخوذ عن نماذج اسلامية، وقال: «من أراد أن يتبنى فن الدعاء الذهنى وأسلوبه يستطيع التوجه اليه بواسطة الطرز الأخلاقى الذى يسمى بالعربية «رمزا» (كذا، اى rams، فى الأصل!) وهو نوع من الأخلاق والإستعارة والايماء التوضيحى، المتشكل من الحساسية والذهنية لكى يتشكل بواسطة هذه الحساسية الميل إلى مناولة الدرجات الأخلاقية التى يستطيع المرء بواسطتها الوصول الى الذهنية البسيطة التى هى لله الجليل، فبهذا الإدراك يستطيع الخاطر أن يذكر ويستطيع السمع أن يستمع وتستطيع الإرادة أن تحب عبادة الذات الإلهية وطبيعتها البسيطة وتأملها بدون تشويش من طرف المخلوق.» اى أن الرموز الحسية توقظ فى اللاوعى شوقا لإدراك الدرجات العليا الواعية ثم تنتهى الى المحبة الإلهية.

ولرامون لول كتب معدودة فى التصوف، منها «كتاب التأمل» المذكور، و«فن التأمل، Ars contemplativa»، و«شجرة فلسفة المحبة»، وكذلك الحكاية الدينية «بلانقورنا Blanquerna»، وهى سيرة خيالية لأحد الأولياء النصرانيين. أما تأليفه الأهم فى ميدان الحب الالهى فهو مجموعة من الأمثال والكلمات الصوفية فى أواخر الحكاية المذكورة، اى «بلانقورنا»، سماها «كتاب العاشق والمعشوق»، ولا يوجد فى آثاره العديدة كتاب أحلى أسلوبا وأعمق معنى من هذه المجموعة الصغيرة التى تحتوى على ٣٦٦ عبارة بعدد ايام السنة؛ ومما يدل على اهميتها أنها قد صدرت لمتنها الكاتالانى الأصلى تراجم كثيرة إلى سائر اللغات الأوروبية فى أثناء السنوات الأخيرة؛ وتمتاز هذه الرسالة بما افادت

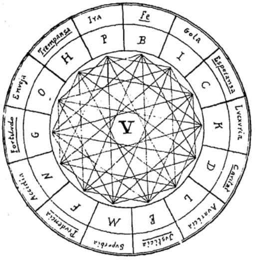
عنه من حرارة العشق الإلهى باستعمال الرموز الصوفية الجاذبة، ونشاهد من هذه الرسالة أن رامون لول كان فى الواقع أول المتصوفين الكبار النصرانيين فى اسبانيا، ولم يعقبه أحد إلا بعد ثلاثة عصور، ومن هؤلاء القديسة تيريزا والقديس خوان ده لا كروز. ولسنا ندرى أكان المؤلف قد عرف أهمية كتابه المذكور أم لا، ومن الممكن أنه اعتبره مهما جدا، لأنه علقه كالباب التاسع والتسعين لكتاب «بلانقورنا» ولم ينشره كرسالة مستقلة؛ ولسنا ندرى كذلك هل ألف هذه الرسالة قبل تدوين حكاية «بلانقورنا» أو بعدها، ولكن جواب هذا السؤال لا قيمة له لإيضاح المنابع الإسلامية التى لا شك فى أن المؤلف استقى منها الكثير من رموزه وايماءاته كما أن كتاب «بلانقورنا» نفسه يحتوى على اشارات عديدة الى عادات إسلامية؛ ولكن الحجة الواضحة للتأثير الإسلامى هى ختام كتاب «بلانقورنا» وابتداء كتاب العاشق والمعشوق، حيث قال المؤلف:

«ولما تفكر بلانقورنا على هذا الطرز وقع فى خاطره أن أحد المسلمين كان قد حكاه أنه يوجد فى المسلمين قوم خواص من أهل الدين وأنه يوجد فيهم من يقال له «صوفى» (كذا فى الاصل!)، ولهؤلاء القوم كلمات العشق وأمثال قصيرة تلهم الناس بالتقوى العظيمة، وهى عبارات محتاجة إلى الشرح والتأمل، ويزداد بهذه الإيضاحات الإدراك وكلما ازداد الإدراك وارتفع ازداد وارتفع كذلك الشوق الى العبادة والتأمل.»

وعلى الرغم من هذا النص الصريح يظن المترجمون، ومنهم لودفيج كلايبر، الذى ترجم هذه الرسالة الى الألمانية «أنه لا يوجد إلا تأثير ظاهر اى من حيث الشكل وليس من حيث المعنى.»

لا نشك فى أن هذا التأثير الظاهرى موجود، فإن كتاب العاشق والمعشوق مجموعة «شطحيات»، كما نعثر على مثلها فى تاريخ التصوف، وقل بالأحرى فى تاريخ الأدب الإسلامى على الإطلاق، من أيام الحارث المحاسبى إلى يومنا هذا. وأغلب الظن أن رامون لول كان يطلع على بعض الرسائل الصوفية — ولعله اطلع على كتاب «إحياء علوم الدين» عندما اشتغل بتأليفات الإمام الغزالى — أو أنه لاقى بعض المتصوفين فى المغرب او فى تونس (موطن الطريقة الشاذلية)، وأخذ منهم أحاديث وروايات شتى. وكانت بعض الأحاديث النبوية والروايات الصوفية قد ترجمت إلى اللاتينية من قبل.

أما لول فاتخذ هذه الشطحيات أو قسما منها، وعبر بتعابيرها عن تجاربه الشخصية، وأحيانا بدل رمزا او معنى عبارة



تصوير العلاقات بين الصفات، عن «كتاب التأمل» لرامون لول، مطبوع فى مايوركا عام ١٧٤٨.

يتفق والنظرية النصرانية، وإن كان المعشوق مظهر الجلال والجبروت فى التصوف القديم، فإن لول قد اظهر الجمال والرحمة اللذين يتجلى منهما البارى تعالى. وهذا ما فعل لول كذلك بعناصر الأسلوب الشعرى الذى اتخذه من الشعر البلاطى الغرامى واستعمله فى رسالته، وإن وجدنا فى رسالته هذه تعابير مثل «سجن المحبة» و«فراش المحبة» و«مفتاح المحبة»، فإن هذه التعابير كانت مستعملة عند الشعراء غير الصوفيين وقد أعطاها لول معنى جديدا دينيا.

نعتقد أن هذه الجواهر الدينية التى ينثرها «الصوفى النصرانى» فى رسالته هذه كانت أثمار تجاربه الصوفية الشخصية، وإن عبر عنها بالرموز المستعارة من المتصوفين العربيين، ولكن الحقيقة النفسانية هى أن بعض التجارب الدينية المأخوذة من منابع أجنبية تؤثر فى روح الإنسان وتبدل طرق تعبيره، وحتى نظامه الفكرى الى حد ما؛ وقد كان رامون لول مثالا أعلى لهذه القوة المبدلة التى تبدو من تجارب المسلمين المتصوفين وشطحياتهم؛ وإن تسأل كيف صار ذلك وما زال لول داعيا الى المسيحية، فنقول: كان مؤلفنا هذا قد انتسب بعد أن ترك الدنيا الى الطريقة الفرانسيسكانية كمحب، اى أنه لم يعش كراهب، بل اقتنع باجراء الوظائف اللازمة لأهل الدنيا المتعلقين بالطريقة من المحبة والشفقة والفقر. ومن يعرف روح الطريقة الفرانسيسكانية قد يعرف أيضا أن مؤسس هذه

الطريقة كان يعيش فى فقر تام ومحبة شاملة – شاملة على الإنسان و«اخوانه الصغار» اى الحيوانات والنباتات – وأن غايته الوحيدة كانت «تقليد المسيح» فى فقره ومحبته (ومن المعلوم أن عيسى عليه السلام هو فى التصوف النموذج الأعلى للفقر ولمحبة الله الذائبة...)؛ وكان القديس فرانسيس المذكور، مادارت أفكاره وقلبه لمدة ثانية واحدة عن التفكر فى المسيح المصلوب، حتى أنه اصيب بجراح مثلما أصيب المسيح ... ومن الطبيعى أن المنتسبين الى هذه الطريقة الفرانسيسكانية، قد تعمقوا فى هذا النوع من التصوف المركز بتمامه فى شخصية عيسى وآلامه. أما رامون لول فإنه سعى فى حياته الى تطبيق المعنى السامى للمحبة، فلم يتكلم فى رسالته الصوفية بالأسلوب المعتاد عند أهل طريقته، بل أن طرز تأمله أقرب إلى الطريق الإسلامى مما هو إلى الطريق الفرانسيسكى. فإن الله تعالى، فى رسالته هذه، هو الكمال، الجليل، النور السرمدى، المحبوب؛ وأحب لول أن يتكلم عن صفات ربه المحبوب، واحدة بعد الأخرى، على ما ذكره المتصوفون فى ذكرهم وارداتهم. أما العشق، فهو الرابطة بين الله والعاشق، هو النقطة المركزية الشاملة على حياة الإنسان بأجمعها؛ ويهدى هذا العشق فى نهايته، الى الوصال المرغوب فيه. ولكن لم يعتقد لول بوحدة الوجود، وليس هذا الوصال «اتحادا ذاتيا» او «حلولا» بل لا تزال شخصية العاشق تبقى (ولعل هذا الحال ما يسميه الصوفيون «الصحو الثانى»)، لا يفنى فى الذات الإلهية كما تفنى القطرة فى البحر، يشبه هذه النظرية التصوف الكلاسيكى، اى انه «تصوف شهودى» لا «تصوف وجودى»؛ ونستدل من هنا أن لول لم يتأثر بأفكار ابن عربى بل بأفكار الغزالى والقشيرى، وتقليد التصوف البغدادى. وكما ان الصوفيين فى الطبقة الرابعة والخامسة، عبروا عن محبتهم وشوقهم بعبارات عذبة وأبيات جميلة ورموز شفافة (على ما نقرأ فى «كتاب اللمع» للسراج، او «كتاب التعرف» للكلاباذى، اوالرسالة القشيرية، وغيرها)، عبر رامون لول، هو ايضا، عن شوقه وأنسه ومودته برموز رائعة عجيبة، ولذلك يلقب هذا «الدكتور المنور» «بغواص أسرار روحه». وكم من لؤلؤ أخرج لول من اعماق قلبه!

فلنقيس فيما يلى بعض كلمات لول بشطحات الصوفية وعباراتهم. وكم من المتصوفين قالوا – على ما قال لول:

«متى سيفتخر العاشق أن يموت دون معشوقه؟ ومتى يشاهد المعشوق أن العاشق يفنى لأجل عشقه؟» ونذكر روايات بنى عذرا الذين ماتوا على ما يروى من العشق، على ما جاء فى الحديث: «من عشق وعف ومات فقد مات شهيداً». وهذا هو العشق الذى ترنم فيه الحلاج، سائلا أصدقاءه أن يقتلوه لأجل الله:

اقتلونى يا ثقاتى　　　إن فى قتلى حياتى ...

فقال لول: «سئل العاشق أين كان العشق أقوى وأكبر: أفى العاشق الذى فى قيد الحياة أم فى العاشق الذى يموت».

فأجاب: «فى العاشق الذى يموت». فسئل «لماذا؟» فقال: «لأنه لا يمكن ازدياده فى العاشق الذى يموت بل يمكن ازدياده فى العاشق ما دام حيا.»

ومن السهل أن نعد عددا كبيرا من أشعار صوفية بمختلف اللغات التى عبر بها الشعراء الصوفيون عن اشتياقهم للموت فى سبيل الله أو فى سبيل المعشوق.

أما تعبير «العاشق والمعشوق» فمأخوذ عن تقاليد صوفية؛ وعلمنا أن عبارة «حب» «محبة» كانت تستعمل فى طائفة الصوفية منذ ايام رابعة العدوية، وإن خالف أهل السنة والكلام هذا التعبير فانهم ظنوا أن نسبة الإنسان العبد الى ربه لا يجوز التعبير عنها بكلمة «محبة» بل بكلمة «طاعة» فقط. أما المتصوفون فوجدوا البرهان القاطع لهم فى الآية القرآنية: «يحبهم ويحبونه» ولم يستعملوا كلمة «عشق»، ولا اباحوا باستعمالها إلا بعد القرن الرابع للهجرة؛ ولكن لم تعمم هذه الكلمة فى المعنى الدينى فى العالم العربى. أما فى التصوف الإيرانى الذى انتشر بعد القرن الرابع خاصة والذى يمتاز بجمال أدبه وشعرية إفاداته فنجد هذه الكلمات، اى «عاشق، معشوق، عشق» فى النظم والنثر الصوفى، ونادرا ما استعملوا كلمة «محبة». ومن أهم التأليفات فى تاريخ الأدب الصوفى باللغة الفارسية كتاب صغير الحجم، دونه أحمد الغزالى أخو الإمام الغزالى، وسماه «سوانح»، وهذه الرسالة المكتوبة حوالى سنة ١١١٠، شبيهة جدا فى شكلها الظاهر وفى محتوياتها لكتاب لول المذكور؛ ومن الممكن أن المؤلفين الاثنين استسقيا من منبع واحد، اى من نظريات ابن سينا فى العشق، وهو يتكلم عن العناصر الثلاثة، اى العاشق والعشق والمعشوق، كما يتكلم عنها أحمد الغزالى ورامون لول. وقال لول فى هذه العناصر الثلاثة: «يطير المعشوق فى اعلى الاعالى فوق العشق، ويسكن العاشق فى اسفل الأسافل تحت العشق، والعشق الذى فى الوسط ينزل المعشوق الى العاشق، ويرفع العاشق الى المعشوق. ويحيى العشق ويبتدئ من هذا النزول والارتفاع ...» وكثيرا ما استعمل لول رمز المرآة، وهو رمز محبوب ومقبول عند الصوفيين، شعراء كانوا أم فلاسفة. وقال (وتكاد

هذه الجملة أن تكون ترجمة لجملة فى كتاب «سوانح»):
«نظر العاشق الى نفسه لكى يكون مرآة يرى فيها معشوقه، ونظر الى معشوقه لكى يكون هو مرآة يرى فيها نفسه. ولا ندرى إلى أى المرآتين كانت روحه أقرب.»

اما الشطحيات التالية فهى مأخوذة، على ما نعتقد، عن «كتاب المحبة» من «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالى،

ويقول لول فيها:

«أقام العاشق تحت ظلال شجرة جميلة، فمر به الناس يسألونه لماذا كان وحيدا. فقال العاشق أنه وحيد منذ رآهم وسمعهم اما من قبل فكان غير وحيد عندما ذاق أنس معشوقه»

وكلمة أخرى:

«قال العاشق: من لا يخاف معشوقى فعليه ان يخاف الأشياء كلها. ومن خاف معشوقى فله جرأة وجسارة فى كل شىء.»

وقد سبق ذكر تأثير الغزالى على منطق رامون لول وفلسفته ولربما يكون الداعى النصرانى قد تأثر بنظرياته الصوفية من نواح كثيرة. ولكنا مع الأسف لما نعثر على المنابع العربية الأصلية لأفكار لول لأنه لم توجد حتى الآن مخطوطة عربية لبعض رسائل الفيلسوف الصوفى؛ ومن الممكن أن يعثر أحد على بعض المخطوطات العربية فيما بين المخطوطات العربية غير المفهرسة بالزيتونة بتونس، لأن لول كان قد أقام فى تونس عدة مرات، وناظر الفقهاء هناك وناقشهم، ولعله ترك معهم رسالة له او رسائل باللغة العربية ... والله اعلم. ونعرف أنه ألف ٢٩٢ مؤلفا، ولم يعثر منها حتى الآن إلا على ٢٥٦.

نادرا ما نقرأ فى «كتاب العاشق والمعشوق» ملفوظات تشبه ملفوظات ابن الفارض او حتى ابن العربى؛ وهنا مثال لهذا النوع: «يا معشوق — هكذا قال العاشق — أنا ذاهب اليك وذاهب فيك فأنك تدعونى. أنا آت لأراقب فى مراقبتك، وأنا فى فضلتك، وأنا آت اليك بفضيلتك إلىّ، آخذ منها فضيلتى. أسلم عليك بسلامك الذى هو سلامى فى سلامك والذى انتظر منه السلامة الأبدية والبركة السرمدية.»

ما اشبه ذلك ببيت ابن الفارض فى التائية الكبرى:

فان دُعيت كنت المجيب وإن اكن
منادى أجابت من دعانى ولبّت
وإن نطقت كنتُ المناجى كذاك إن
قصصت حديثا إنما هى قصت

وهذا حس ترنم به الكثير من المتصوفين فى القرون الوسطى. وتكلم رامون لول فى أحد ملفوظاته عن العشق الباحث الطالب وقال: «قام العاشق فى الصباح يذهب ليبحث عن معشوقه. ولاقى قوما فى الطريق وسألهم أرأيتم معشوقى، فأجابوه: فى أى ساعة غاب معشوقك عن نظرك؟ فأجابهم العاشق قائلا: منذ رأيت معشوقى فى أفكارى لم يكن غائبا عن العين الحسية فان الظواهر كلها تظهر لى معشوقى.» نجد هذا النوع من التعابير فى نشيد الأناشيد، وقد عبر عن تجربة مشابهة ذو النون المصرى الذى رأى تجلى ربه فى كل زمزمة ماء وفى صوت الرعد وفى ترنم الطيور، ولله در ابن الفارض الذى قال فى جيميته:

تراه ان غاب عنى كل جارحة
فى كل معنى لطيف رائق بهج
فى نغمة العود والناى الرخيم إذا
تألفا بين ألحان من الهزج
وفى مسارح غزلان الخمائل فى
برد الأصائل والإصباح فى البلج
وفى مساقط أنداء الغمام على
بساط نور من الأزهار منتسج
وفى مساحب أذيال النسيم إذا
أهدى الى سحيراً أطيب الأرج
وفى التثامى ثغر الكأس مرتشفا
ريق المدامة فى مستنزه فرج

واستعمل الشعراء الصوفيون هذا الموتيف فى حكاية مجنون وليلى، فإنه لما بلغ عشق مجنون نهايته نظر فى نفسه ليلى ولا فرق بينه وبينها، وهى كل شئ له.

ذكر رامون لول فى ملفوظة ١٤٧، أن الله خلق الليل لكى يتهجد العاشق ويقضى الليل فى مشاهدة جلال معشوقه وجماله، وقال فى فقرة أخرى إن المعشوق اشتكى من الناس الذين خلقهم، «فإن فى ألف ناس لا يحبه ولا يخافه إلا مئة، وفى هذه المئة يخافه تسعون لأجل العقوبة ويحبه عشرة لأجل الثواب، ولا يكاد أن يوجد أحد يحبه لأجل لطفه وجلاله ...»

وكل من درس تاريخ التصوف ذكر فى هاتين الملفوظتين روايات رابعة العدوية، وهى التى كانت قد عبرت لأول مرة عن الله كمحبوب، داعية له بأصوات الشوق، مسلمة اليه تسليما تاما لا خوف فيه ولا رجاء. وعسى أنها الأولى لاستعمال كلمة «حب» كى تدل على العلاقة الباطنة بين الله والعبد، هذا العبد الذى يقضى حياته فى العبادة والتهجد والمناجاة السرية. وقد ميزت رابعة العدوية (المتوفاة

عام ٨٠١) — على ما أثبتته مارجارت سميث فى كتابها القيم عن هذه المتصوفة — بين حبين، حب ناقص لا يزال يقصد ثوابا او يطلب رضى الله، وحب كامل خالص لا يريد الا الله ولا يعبده الا لجماله الأبدى. واشهر رواية حكيت عنها هى أنها تمشت فى بعض الأزقة فى مدينة البصرة، وفى يدها شعلة وفى يدها الأخرى جرة، وأجابت لمن سأل عن معنى هذا الفعل الغريب قائلة: هذا لأحرق الجنة وأصب ماءا فى جهنم حتى لا يعبد الله أحد رجاءا لجنته وخوفا من جهنمه بل يعبدوه لأجل جماله السرمدى.» وقالت وهى تتكلم مع أحد كبار العلماء — وقيل أنه الحسن البصرى ولكن ذلك محال لأنه مات قبل ولادتها — «ليس بصادق فى دعواه من لم ينس الضرب فى مشاهدة مولاه.» وكثيرا ما تكلمت فى الرضى اى «هذا الحال الذى يسر فيه العبد بالبلاء كما يسر بالنعمة.»

هذه المحبة الخالصة التى امتازت بها رابعة، هى عين المحبة التى أحس بها لول؛ وقال أحد الإخصائيين فى الدراسات الفرانسيسكية وبالخصوص «الميستيك» اللولى باحثا عن ملفوظته ٢١٨ السابق ذكره: «ومعنى ذلك أن العشق الميستيكى لا يجوز أن يلهمه خوفا من عذاب جهنم ولا رجاءا لنعم الجنة، بل يلهمه ذكر كمال الله تعالى، لا غير. إن هذا الفكر الجليل الذى انتشر بين الخلق بواسطة كتاب «تقليد المسيح» ورسائل القديسة تيريزا، نجد له تعبيرا كاملا فى نظريات لول ونظامه الصوفى.» بل أننا — كذا نقول بصفة المستشرق — نجده ايضا حوالى ٤٠٠ عام قبل لول فى كلمات رابعة المتصوفة المسلمة المحبة.

ومن الممكن أن نعقب ارتباط لول بالتصوف ومراتب الطريقة الصوفية فى عدد كبير من ملفوظاته، عندما يذكر حضور المعشوق وغيبته: «سألوا العاشق: ما هى الظلمة العظمى فقال غيبة معشوقى. وسألوه ما هو النور الاعظم فقال حضور معشوقى.» او أنه يذكر الأنس والوحشة، اى أن أنس المعشوق يقضى وحشة من المخلوق، وأن القلب الذى لا يذكر الا معشوقه فى وحدته الظاهرة يذوق أنس المعشوق ... او أن يرى المعرفة والمحبة كقوتين متعاونتين فى خدمة العشق.

وقد تكلم الصوفيون فى الدرجات والمقامات والأحوال، ورتبوها أدق الترتيب — كما فعل ذلك المتصوفون النصارى كذلك — أما الدرجات الثلاث الأكثر أهمية هى المودة والعشق والبلاء. وقبول البلاء والآلام هو الدرجة العليا عند كبار المتصوفين الذين يشتاقون الى الدخول فى أعماق الألوهية والاستسقاء من ينابيع الحياة الإلهية، فهم قد فهموا أنه لا هاديًا الى هذه الغاية إلا العشق، هذا العشق الذى يزداد ويقوى ويعلو كلما ازداد البلاء والعذاب؛ وأحبوا البلاء ورأوا فيه التعبير الأسمى للإرادة الإلهية التى قبلوها بيد السرور وبالشكر. نرى هذا الدور المركزى للبلاء فى بعض كلمات رابعة، ولكن عبر عنه الحلاج بافصح كلام وختم على اعتقاده بأن «البلاء بالله تعالى والعافية من الله تعالى» بموته على الصليب كما قد دعا ربه قائلا:

أريدك ولا أريدك للثواب
ولكنى أريـدك للعقـاب
فكل مآربى قد نلت منها
سوى ملذوذ وجدى بالعذاب

اوكما قال:

اذا ذكرتك كاد الشوق يقلقنى
وغفلتى عنك أحزان وأوجاع
وصار كلى قلوبا فيك داعية
للسقم فيها وللآلام إســراع

إن هذا الدعاء معكوس فى ملفوظات رامون لول مرارا عديدة: يسأل الله الزيادة فى البلاء والعذاب لكى يزداد عشقه وشوقه ومحبته ويقترب بذلك من معشوقه ويدنو منه: «قال العاشق: يا طير مترنم بغناء العشق، قل لمعشوقى لماذا يبتلينى بعشقه وقد جعلنى عبده؟ فأجابه الطير قائلا: إن لا تحمل بلاء العشق كيف وبما تعشق معشوقك؟» وادعى ان المرء يعرف المعشوق بعشقه ويعرف العاشق بدموعه وآلامه وبلاياه..

ونظن لو ترجمنا «كتاب العاشق والمعشوق» بكامله الى العربية لاستطعنا إثبات تأثره بكلام المتصوفين المسلمين بوضوح تام. وهنا نكتفى بذكر مسألتين تدلان على هذه الرابطة الروحانية، وهى مسألة «الذكر» ومسألة «الأسماء الحسنى».

قال لول فى ملفوظته ٢١٩: «أثنى العاشق على معشوقه وقال أنه موجود وراء الحدود كلها لأنه كان حيث لا ينتهى اليه الإنسان. وقال كذلك عندما سئل اين كان معشوقه، هو موجود بل لا نعرف أين، ولكنه عرف أن معشوقه كان مقيما فى ذكره.» وهنا بلا شك إشارة الى ذكر الصوفيين. الذى يشير اليه ايضا فى هذه الفقرة: «تمشى العاشق فى بعض المدن يترنم عن معشوقه كأنه مجنون، فسأله الناس هل فقدت عقلك، فأجاب قائلا: قد سلب معشوقى إرادتى، وقد أعطيته عقلى، فما بقى عندى إلا الذكر الذى أذكر به معشوقى.»

اما ملفوظته التالية فربما كانت مأخوذة مباشرة عن أحد الكتب الصوفية فى الذكر: «قال العاشق الى الناس: من ذكر معشوقى نسى فى ذكره كل ما سواه، ومن نسى كل شئ ليذكر معشوقى، وقيه معشوقى فى كل شئ ويعطيه قسمته فى كل شئ.»

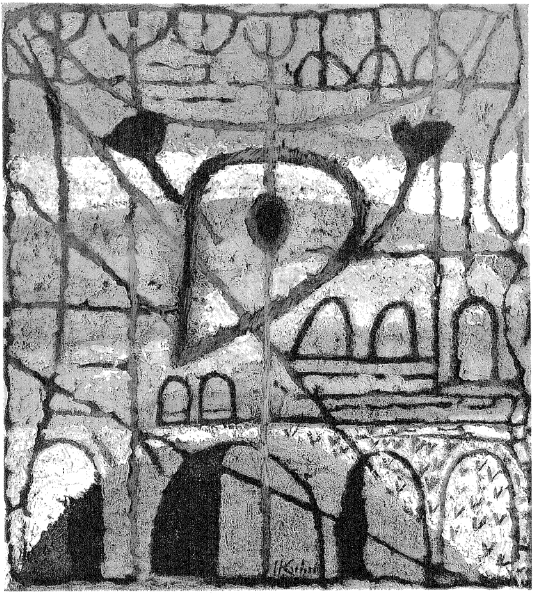
وفى ملفوظات أخرى أفاد لول عن أوجه شتى لهذا الذكر ودرجاته وتجاربه الخاصة.

اما المسألة الثانية هى مسألة الأسماء الحسنى. قال لول فى ملفوظته ٩٠: «قال العاشق للمعشوق إنه جاء الى قلبه وبدى لعينيه بطرق كثيرة، وإنه ذكر اسمه الجليل بكلمات كثيرة ...» وهنا إشارة الى رسالة ألفها لول حوالى عام ١٢٨٥ فى روما وسماها «كتاب أسماء الله المئة». وإن كان لول قصد بهذه الرسالة المباحثة مع المسلمين «لأنهم اعتقدوا أن فى القرآن يوجد ٩٩ اسما لله، ومن عرف اسمه المائة قد عرف كل شىء.» وأراد الإثبات أنه عرف اسم الله الأعظم وأصبح لذلك جديرا بأن «يهدى» المسلمين. ونستدل من هذه الرسالة أن لول، وإن كان قد استفاد من الأسماء الحسنى للدفاع عن المسيحية، فانه قد تأثر بهذه الأسماء، فان أهل الإلهيات المسيحية لا يتعمقون فى بحث صفات الله او أسماءه بل هم يكتفون بالبحث عنها فى رسالة واحدة أصلية فقط، وهى رسالة «فى الله الواحد» De Deo Uno. أما فى الإسلام فيعرف كل واحد أهمية البحث عن الصفات الإلهية وأهمية الأسماء الحسنى فى الكلام (حتى أننا نجد هذا البحث فى عقائد العلماء المحدثين مثلا عقائد حسن البنا) وفى التصوف وفى الذكر والمناجاة. أما رامون لول فاتخذ قسما من الأسماء الحسنى المعروفة وابتدع أسماء أخرى موافقة لعقيدة التثليث؛ ومع ذلك لولا أنه عرف الأسماء الحسنى جيدا وأحبها واعترف بقوتها الروحية لما اختارها وألف كتابا فيها.

ومن الجدير بالذكر أن المتصوف الفيلسوف النصرانى لم يذكر فى «كتاب العاشق والمعشوق» مسائل مربوطة بالتثليث وحلول المسيح فى الجسم البشرى وموته على الصليب إلا نادرا جدا وفى رموز مبهمة. ولكنه اذا ما ذكر معشوقه الالهى سبح بصفاته الجليلة وأثنى على جلاله وجماله على ما أثنى عليه الصوفى المتقى.

لم ندخل فى بحث نظريات لول الفلسفية الغربية ولا فى بقية رسائله، بل ونظن او قل بالأحرى لا نشك أن التأثير الإسلامى على هذا العالم المتبحر العارف كان عميقا كل العمق. كانت علاقته بالإسلام والمسلمين ذات وجهين، إيجابية وسلبية، وقد شدد أكثر البحاثين فعاليته السلبية للإسلام وأهملوا علاقته بالتصوف الإسلامى الذى استسقى منه ما نظنه نحن المحدثون أهم بكثير من بحوثه الفلسفية او دوره كداع مسيحى: وذلك فكره عن المحبة السامية التى تقوى بذكر الله الدائم وتزداد عند ازدياد البلاء.

تعريب: انا مارى شيمل



هانس كون: مشهد من النافذة. (١٩٦٦) نشكر مجلة Das Kunstwerk بشتوتجارت لإعارتها لنا كليشه هذه اللوحة.

آن راز که در سینه نهان است نه وعظ است
بر دار توان گفت و به منبر نتوان گفت

Das Geheimnis, das mein Herz birgt —
keine Predigt wird es sein:
Auf dem Galgen kannst du's sagen —
aber auf der Kanzel? Nein!

Ghalib (st. 1869 in Dehli)

السر الذى يخفى فى الصدر ليس بعظة:
لاتفشى به وأنت على منبر
لكن من فوق مشنقتك!

غالب (المتوفى ١٨٦٩، بدلهى)

GEBETE ISLAMISCHER MYSTIKER

Dhu'n-Nun al-Misri sprach:

O mein Gott, mache unsere Augen zu Springbrunnen durch die Tränen, und unsere Brüste gefüllt mit Ermahnungen und brennender Pein; mache unsere Herzen zu Tauchern in der Woge des Anpochens an die Pforten der Himmel, umherirrend durch die Furcht vor Dir in den Wüsten und weiten Gefilden; öffne unseren Blicken ein Tor zu Deiner Erkenntnis und unserer Erkenntnis Verständnisse zu dem Blick auf das Licht Deiner Weisheit, o Du Geliebter der Herzen der schmerzlich Erregten und Endziel der Wünsche der Wünschenden!

Yahya ibn Mu'adh ar-Razi sprach:

Mein Gott, ich rufe zu Dir mit der Zunge meiner Hoffnung, wenn die Zunge meines Werkes verstummt.

O mein Gott, wenn Du mich errettest, so errettest Du mich durch Deine Vergebung, und wenn Du mich strafst, so strafst Du mich durch Deine Gerechtigkeit. Ich bin es zufrieden, denn Du bist mein Herr und ich Dein Sklave.
Mein Gott, Du weißt, daß ich das Höllenfeuer nicht ertragen kann, und ich weiß, daß ich nicht gut genug für das Paradies bin — was gibt es da für einen Ausweg als Deine Vergebung?

من دعاوات المتصوفين

قال ذو النون المصرى:

أللهم اجعل العيون منا فوارات بالعبرات، والصدور منا محشوة بالعبر والحرقات، واجعل قلوبنا غواصة فى موج قرع ابواب السموات، تايهة من خوفك فى البوادى والفلوات، افتح لأبصارنا باباً الى معرفتك ولمعرفتنا أفهاما الى النظر فى نور حكمتك يا حبيب قلوب الوالهين ومنتهى رغبة الراغبين.

قال يحيى بن معاذ الرازى:

إلهى أدعوك بلسان أملى حين كل لسان عملى

اللهم إن نجيتنى نجيتنى بعفوك وإن عذبتنى عذبتنى بعدلك رضيت ما بى لأنك ربى وأنا عبدك.
إلهى أنت تعلم أنى لا أقوى على النار وأنا أعلم أنى لا أصلح للجنة فما الحيلة الا عفوك.

Mein Gott und mein Herr und mein Meister und meine Genüge unter allen Dingen — ich habe mein Selbst durch Sünden verloren: gib es mir durch die Reue zurück. Du weißt, daß der Großmütige unter Deinen Dienern dem verzeiht, der ihm Unrecht getan hat; ich habe unrecht gegen mich selbst gehandelt, Du aber bist der Großmütigste der Großmütigen — so verzeih mir denn!

إلهى وسيدى ومولاى ومن جميع الأشياء مغناى، ضيعت نفسى بالذنوب فردها على بالتوبة، أنت تعلم أن الكريم من عبادك يعفو عمن ظلمه وقد ظلمت نفسى وأنت أكرم الأكرمين فاعف عنى.

al-Halladsch sagte:

O Du, der mich mit Seiner Liebe berauscht hat, und mich in den Feldern Seiner Nähe verwirrt gemacht hat, Du bist es, der durch die Vorzeitlichkeit isoliert ist, der allein ist auf dem Throne der Wahrhaftigkeit. Daß Du Dich dort aufhältst, geschieht durch Gerechtigkeit, nicht durch Gleichmäßigkeit; Deine Ferne geschieht durch Verhüllung, nicht ein Zurückziehen. Deine Gegenwart geschieht durch Kennen, nicht durch Verändern des Platzes, Deine Abwesenheit geschieht durch Sich-Verschleiern, nicht durch Abreisen.
Nichts ist über Dir, daß es Dich beschatten könnte, nichts unter Dir, daß es Dich heben könnte, nichts vor Dir, daß es Dich begrenzen könnte, nichts hinter Dir, daß es Dich erreichen könnte.
Ich bitte Dich bei der Ehre dieser Gräber, die Du angenommen hast, und der Stufen, die von mir gesucht werden, daß Du mich nicht mir zurückgibst, nachdem Du mich mir entrissen hast, und mich mein Selbst nicht wiedersehen läßt, nachdem Du es vor mir verhüllt hast. Vermehre meine Feinde in Deinem Lande, und diejenigen Deiner Diener, die es unternehmen, mich zu töten.

قال الحلاج:

يا من أسكرنى بحبه، وحيرنى فى ميادين قربه، أنت المنفرد بالقدم، والمتوحد بالقيام على مقعد الصدق؛ قيامك بالعدل لا بالاعتدال، وبعدك بالعزل لا بالاعتزال، وحضورك بالعلم لا بالانتقال، وغيبتك بالاحتجاب لا بالارتحال.

ولا شىء فوقك فيظلك، ولا شىء تحتك فيقلك، ولا أمامك شىء فيجدك، ولا وراءك شىء فيدركك.

أسألك بحرمة هذه الترب المقبولة والمراتب المسئولة، أن لا تردنى إلىّ بعد ما اختطفتنى منى، ولا ترينى نفسى بعد ما حجبتها عنى، وأكثر أعدائى فى بلادك، والقائمين لقتلى من عبادك.

Einer sprach:

Mein Gott, ich rufe Dich in der Menge, wie man einen Herren anruft, und ich rufe Dich in der Einsamkeit, wie man einen Geliebten anruft.

قال بعضهم:

إلهى أدعوك فى الملأ كما تدعى الأرباب، وأدعوك فى الخلاء كما تدعى الأحباب.

Abu Bakr asch-Schibli sprach auf dem Totenbett:

Ein jedes Haus, in dem Du wohnst,
Bedarf nicht mehr der Kerzen Licht.
Am Tag, da man Beweise bringt,
Ist uns Beweis Dein Angesicht.

قال ابو بكر الشبلى فى ليلة وفاته:

كل بيت أنت ساكنه
غير محتاج الى السرج
وجهك المأمول حجتنا
يوم يأتى الناس بالحجج

an-Niffari sprach:

Der Erhabene ließ mich vor sich stehen und sprach zu mir: Wenn du Mich siehst, so blicke auf Mich, so daß Ich zwischen dir und den Dingen bin, und wenn du Mich nicht siehst, so rufe Mich, nicht, damit Ich erscheine und du Mich siehst, sondern weil Ich es liebe, wenn Meine Freunde Mich rufen.

قال النفرى:

اوقفنى تعالى وقال لى:

إذا رأيتنى فانظر إلى أكن بينك وبين الأشياء، وإذا لم ترنى فنادنى لا لأظهر ولا لترانى لكنّ لأنى أحب نداء أحبائى لى.

Der Erhabene redete mich an und sprach:

O Diener, sprich: Ich nehme Zuflucht bei Deiner Nähe vor Deiner Ferne und nehme Zuflucht bei Deiner Ferne vor Deinem Haß und nehme Zuflucht bei dem Dich-Finden vor dem Dich-Verlieren.

قال النفری:

خاطبنی تعالى وقال:

يا عبد قل أعوذ بقربك من بعدك وأعوذ ببعدك من مقتك وأعوذ بالوجد بك من فقدك.

Und Er sprach zu mir:

Die Gedanken sind im Buchstaben, und die Neigungen in den Gedanken; aber das reine Gedenken an Mich ist jenseits von Buchstaben und Gedanken, und Mein Name ist jenseits des Gedenkens.

قال النفری:

وقال تعالى:

الأفكار فی الحرف والخواطر فی الأفكار وذكری الخالص من وراء الحرف والأفكار واسمی من وراء الذكر.

Dschalalaladdin Rumi sprach:

Er warf sich betend auf die Knie und rief:
„O Herr der Welten, dess, was hoch und tief:
Vor wem sonst könnte man die Hände heben —
Du hast Erhörung und Gebet gegeben;
Du schenkst den Wunsch erst, betend uns zu neigen —
Dir ist zuletzt auch die Erfüllung eigen!
Du bist das Ende, Du bist der Beginn —
Wir sind ein schweigendes, ein Nichts darin!"

قال جلال الدين الرومی:

سبطی آن دم در سجود افتاد وگفت
کای خدای عالم جهر ونهفت
جز تو پیش کی بر آرد بنده دست
هم دعا وهم اجابت از تو است
هم زاول تو دهی میل دعا
تو دهی آخر دعا هارا جزا
اول و آخر توی ما در میان
هیچ هیچی که نیاید در بیان

Gelobt sei Gott für diese Nichterhörung!
Er wollte Nutzen, ich hielt's für Zerstörung.
Wie manch Gebet ist zum Verderb und Schaden —
Der reine Gott erhört es nicht aus Gnaden!

شکر حق را کآن دعا مردود شد
من زیان پنداشتم وآن سود شد
بس دعاها کآن زیانست وهلاك
وز کرم می نشنود یزدان پاك

DEUTSCH VON ANNEMARIE SCHIMMEL

عمل الإسفيداج. صحيفة من الترجمة العربية لكتاب ذيوسقوريديس «فى هيولاء علاج الطب». مخطوطة عراقية، تاريخها عام ١٢٢٢ م. وهى محفوظة فى Goloubew Collection, Francis Bartlett Donation of 1912. Museum of Fine Arts, Boston
نشكر إدارة المتحف لتصريحها لنا بنشر هذه اللوحة. Courtesy, Museum of Fine Arts, Boston.

الألمان وتاريخ الصيدلة العربية

بقلم جيزلا كيرشر

الحمد لله
الذى خلق لكل داء دواء
ولكل مرض شفاء

كان مسلمو القرون الوسطى يدعون العقاقير «عجائب المخلوقات»، ويريدون بذلك أن الله تعالى خالق السموات والأرض قد خلق أيضا هذه الأشياء كى تعود على الانسان بالنفع والخير.

وكانت «عجائب المخلوقات» هبة السماء إلى الطبيب الذى يقضى عليه واجبه أن يعرف كيف تشفى الأمراض وكيف تعالج وتتقى.

وقد أخذ عرب العصور الوسطى فنون العقار عن «ديوسقريدس» Dioskurides (المتوفى حوالى عام ٧٠م) وجالينوس Galen (المتوفى حوالى عام ٢٠٠م)، ولكنهم مالبثوا أن زادوا عليها واستكملوها بفضل خبراتهم الطبية التى أتوا بها من مملكة ما بين النهرين والهند والشرق الأقصى وشمالى أفريقيا. وجدير بالملاحظة أن عبارة «الطب والصيدلة العربية» وإن أطلقت على آثار الحضارة الاسلامية فى هذا الميدان، فضلا عن أن ما ألف فيها من أسفار كان بلغة العرب، إلا أن مصنفى تلك الكتب ومؤلفيها كانوا ينتمون إلى عديد من الشعوب التى تترامى من الهند والسند حتى الشرقين الأدنى والأوسط وشمالى أفريقيا.

صنف ابن البيطار (المتوفى عام ٦٤٦هـ/١٢٤٨م) فى موسوعته المسماة «الجامع فى الأدوية المفردات» عجائب المخلوقات وهى التى كانت، باعتبارها عقاقير نباتية ومعدنية وحيوانية، محط تصرف الطبيب العربى فى القرون الوسطى، إذ كان عليه أن يعرف مدى أثرها فى الجسم. ولكل عقار قوى وصفات تخصه، كما قال الاغريق. وقد أشار البحاثة الايرانى الفقيه المدعو البيرونى (توفى عام ٤٤٠هـ/١٠٥٠م) فى مقدمة «كتاب الصيدلة» إلى ما للعقار من مكانة خاصة بين الأطعمة والسموم، فقال: «وجميع ما يتناول بقصد أو بجهل فمنقسم فى أول الأمر إلى أطعمة وسموم، والأدوية واقعة فى البين لأنها بالاضافة إلى الأغذية مفسدة وإلى السموم مصلحة لا يظهر فعلها إلا الطبيب الحاذق المشفق لها، ولهذا توسط بينها وبين الأغذية ما سموه دوائيا، وبينها وبين السموم ما سموه دواء سميا، واعتمدها الأطباء بعد اصلاح قواها والاحتيال لدفع غوائلها حتى تم الانتفاع بها.»

ويشير المؤلف إلى مسئولية الطبيب عندما يعد الدواء، ولذا تحتوى مؤلفات مشاهير الأطباء على مقالات طويلة فى هذا الباب، ومنها «فردوس الحكمة» لعلى ربان الطبرى (المتوفى حوالى عام ٢٤٦هـ/٨٦٠م)، و«الحاوى فى الطب» للرازى (المتوفى عام ٣١٣هـ/٩٢٥م)، و«القانون فى الطب» لابن سينا (المتوفى ٤٢٨هـ/١٠٣٦م)، و«كتاب التصريف» للزهراوى (المتوفى ٤٠١هـ/١٠١٠م) و«كتاب العمدة فى صناعة الجراحة» لابن القف (المتوفى ٦٨٥هـ/١٢٨٦م)؛ وقد بحث الأطباء فى الكتب المذكورة وأمثالها عن أفضل أنواع العقار بحسب درجة تأثيره، ثم عن الأمراض التى يعالجها مع إثبات كمية الدواء لكل من هذه الأمراض. ونستطيع أن نتبين اهمية إلمام الطبيب بخصائص العقار من كلمات أحمد الغافقى (المتوفى عام ٥٦٠هـ/١١٦٤م) فى كتابه «الجامع فى الطب فى الأدوية المفردة» حيث يقول: «وإن كان أطباؤنا يرون أن هذا إنما يلزم الصيدلانى دون الطبيب لكان ظنهم صادقا لولا أنهم يتولون بأنفسهم عمل الأدوية المركبة وما أقبح بأحدهم أن يطلب أدوية مفردة فيؤتى بأدوية لا يعلم هل هى التى ارادها أم غيرها فيركبها ويسقيها عليله مقلداً فيها الدجالين ومتعاطى الحشائش، قوم لا يقرئون الكتب ولا يعرفون من الأدوية إلا أقلها.»

حتى إذا ما تعذر العلاج بواسطة الأدوية المفردة راح الطبيب يستعمل آنذاك الأدوية المركبة التى كانت تسمى «الأقراباذين» لأنه من المظنون أن قوى الأدوية المفردة المستعملة فيها ستبلغ حدا بعيدا من التأثير باكمال بعضها البعض. وقد بدأ الأطباء فى قديم الزمان بجمع نشرات خاصة بتحضير الأقراباذين وإعدادها، ونعد من هذا النوع

عمل مضمة لمعالجة لدغة الرتيلاء. صحيفة عن نسخة قديمة لترجمة عربية لكتاب ذيوسقوريديس، دونت فى بغداد سنة ١٢٢٤ م. وهى محفوظة فى Freer Gallery, Washington. نشكر إدارة Freer Gallery لتصريحها لنا بنشر هذه اللوحة.

من العقار مثلا المراهم والشراب والربوب والمعاجين والحبوب وغير ذلك.

وكان إعداد هذه الأدوية المركبة وتحضيرها من وظائف الصيادلة ؛ كما قال البيرونى :

«الصيدلانى (الصيدلى) وهو المحترف بجمع الأدوية على أحمد صورها واختيار الأجود من أنواعها مفردة ومركبة على أفضل التراكيب التى خلدها له مبرزو اهل الطب.»

وبعد، فقد عرف العالم الإسلامى الصيدليات منذ القرن التاسع للميلاد، اى منذ عصر العباسيين، كما وجدت فى المدن الكبيرة مستشفيات ألحق بها فى أغلب الأحيان صيدليات، وكانت لهذه المؤسسات كتب خاصة بطريقة تحضير الأقراباذين دعيت «بالدستور البيمارستانى» ومازالت العلاقة الوثيقة بين الطب والصيدلة قائمة عبر القرون.

اما الصيدلى فكان يحافظ على نوع «عجائب المخلوقات» وكيفيتها ويحضر الأدوية المركبة التى يوصى بها الطبيب، وكان له بذلك اليد الطولى فى علاج المرضى وشفائهم. وهكذا ظل الحال حتى يومنا هذا. ومع ان المستحضرات الجاهزة التى تقوم بتركيبها معامل الأدوية الكبرى قضت على تحضير الاقراباذين فى الصيدليات، فانه مما لا شك فيه ان قول الصيدلى كوهين العطار فى كتابه «منهاج الدكان» (عام ٦٥٨هـ/١٢٥٩م) لم يزل ساريا، اذ يخاطب ابنه قائلا: «الصيدلة أشرف الصنائع بعد صناعة الطب وهى آلة لصناعة الطب.»

ولا عجب انه عندما تطورت الدراسات العربية والإسلامية وتعمق المستشرقون الألمان فى تاريخ ثقافة الإسلام تطور كذلك اهتمامهم بتاريخ الطب العربى وما يتعلق به من

إحضار أدوية لأمراض العيون. صحيفة عن نسخة قديمة لترجمة عربية لكتاب ذيوسقوريديس، دونت فى بغداد سنة ١٢٢٤ م. وهى محفوظة فى Freer Gallery, Washington. نشكر إدارة Freer Gallery لتصريحها لنا بنشر هذه اللوحة.

محالات، ونذكر من بين هؤلاء العلماء الألمان: اويجن متفوخ Eugen Mittwoch (المتوفى عام ١٩٣٢)، وإرنست ليبرت Ernst Lippert (المتوفى عام ١٩١١)، ويوليوس روسكا Julius Ruska (المتوفى عام ١٩٤٩)، وأيلهارد ڤيدمان Eilhard Wiedemann (المتوفى عام ١٩٢٨)، وإرنست زايدل Ernst Seidel (المتوفى عام ١٩٢٢)، وكذلك العالم الدائب البحث هلموت ريتر Hellmut Ritter الذى كشف عن الكثير من المخطوطات الهامة الخاصة بتاريخ الطب والصيدلة عند العرب والتى أخرجها من المكتبات التركية والايرانية والعربية. وما زال البحث عن هذا الفرع المهم من فروع الدراسات الإسلامية يمضى ويتطور فى أيامنا هذه، ويكفى أن نشير الى ألبرت ديتريش Albert Dietrich وكريستوف برجل Christoph Bürgel وبيتر باخمان Peter Bachmann وهاينريش شيبرجس Heinrich Schipperges وهانز لاور Hans Lauer وإلى أوتو شپيس Otto Spies وتلاميذه الذين انصرفوا للتنقيب عن آثار الطب عند العرب. ويجدر بنا أن نذكر من بين من ذكرنا من المستشرقين، اسمى عالمين ألمانيين اختصا بدراسة تاريخ الطب والصيدلة، وهما إرنست زيكنبرجر Ernst Sickenberger (المتوفى عام ١٨٩٥) وماكس مايرهوف Max Meyerhof (المتوفى عام ١٩٤٥)، إذ أقام كلاهما فى الشرق مدة طويلة أتاحت لهما الفرصة للانكباب على درس منابع العلوم الطبيعية عند العرب.

جاءا الى مصر يطلبان العمل هناك، وكان الأول صيدليا والثانى طبيبا للعيون، وقد أصبح كلاهما مواطنين مصريين وكرما فوق ذلك بمنح كل منهما شرف عضوية المعهد

إرنست زيكنبرجر

المصرى Institut d'Égypte الذى كان قد أسسه نابليون الأول، كما توفى كلاهما بالقاهرة.

وعندما فاضت روح الأول لم يكن الثانى الا طالبا للعلم، حديث العهد بالحياة بعد، ولم يعرف أحدهما الآخر، ومع ذلك ربطت بين حياتهما صداقة العالم الكبير جورج شفاينفورت Georg Schweinfurth (المتوفى عام ١٩٢٥)، ذلك الباحث الدائب عن جغرافية افريقيا، وكان «زيكنبرجر» قد عاونه فترة ثم اتصل التعاون العلمى بعد ذلك بين شفاينفورت ومايرهوف.

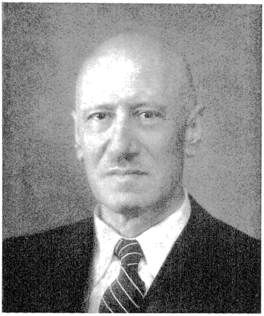
فى ١٠ ديسمبر ١٨٩٥ شيع الصيدلى إرنست زيكنبرجر إلى مقره الآخير بالقاهرة. وقد ودعه حتى مقبرته عدد كبير من العلماء البارزين وممثلى الدولة المعروفين ومن بينهم نوبار (باشا) رئيس الوزراء فى ذلك الحين، وكذلك جميع الطلبة الذين درسوا على زيكنبرجر. «إن المصريين الذين اندفعوا الى تشييع جنازته احترموا فيه الأوروبى المثالى الذى بذل كل اهتمامه فى خدمة وطنه المختار» — هكذا قال الباحث جورج شفاينفورت عند تأبينه لإرنست زيكنبرجر أمام أعضاء المعهد المصرى؛ ثم استرسل قائلا: «يجب أن تشعروا بالفخر أيها السادة لأن واحدا منا قدم هذا المثل النبيل لحياة مليئة بالعمل؛ وكان أسلوب حياته بسيطا لا يركن إلى الراحة ولا يهتم بمتاع الدنيا، فهو لم يعرف سوى العلم وواجبه تجاه عمله.»

ولد إرنست زيكنبرجر فى كراوتهايم/بادن Krautheim/Baden عام ١٨٣١، ودرس العلوم الطبيعية والصيدلة فى جامعتى هايدلبرج وبرلين، ثم قدم الى مصر عام ١٨٧٦، حيث أصبح مديرا للصيدلة الألمانية بالقاهرة؛ وتولى بعدها فى عام ١٨٨٣ إدارة حديقة النباتات بالقاهرة، نظرا لغزارة معلوماته فى هذا الميدان. وفى عام ١٨٨٩ عين إلى جانب عمله هذا أستاذا ومدرسا لعلم الصيدلة ثم الكيمياء بمدرسة الطب بالقاهرة École de Médicine.

وعندما سئل عام ١٨٨٧ عما إذا كان يريد البقاء فى مصر أم لا أجاب القنصل الألمانى بقوله: «إننى أفضل الحياة فى مصر وإننى أرجح الجنسية المصرية على أية جنسية سواها.»

وقد امتدحه جورج شفاينفورت بكلماته التى قال فيها: «لم يهمل زيكنبرجر مهامه العلمية خلال الأعوام الخمسة عشر المليئة بالعمل الجاد المجهد بمدرسة الطب ولا لحظة واحدة، فانه لم يكن يعرف الإجازات ولا العطلات الصيفية الطويلة فى اوروبا للاستجمام من الحرارة القوية فى الصيف المصرى الذى يجعل العمل الذهنى مرهقا.»

وبعد، فقد قدم الأستاذ زيكنبرجر لمصر — وطنه الثانى — أبحاثا مفيدة وهامة فى مجالات الكيمياء والنبات والجيولوجيا



ماكس مايرهوف

وعلم المعادن؛ والجدير بالذكر أنه قدم كذلك خدمات جليلة فى أبحاث الصيدلة القديمة عند العرب، ووفق فى كتابه الموسوم بعنوان «النباتات المصرية» Les Plantes Égyptiennes إذ قام فيه بتعريف النباتات التى ذكرت أسماؤها فى كتاب ابن البيطار «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» فيما عدا قليل منها؛ وقد ابتدأ قبيل موته بنشر ما سماه «المقتطف المختصر» لكتاب ابن البيطار الذى لا يعرف فى الغرب الا بترجمة ألمانية ركيكة، وترجمة فرنسية يصعب الحصول عليها؛ ذلك أن الأستاذ زيكنبرجر كان يعتقد عن حق أن مؤلفات ابن البيطار لم تنل فى اوروبا ما تستحقه من التقدير. على الرغم من أن قيمة هذا الكتاب من الوجهة العلمية لا توازى الجهد الذى بذله المؤلف فانه يحتوى على بعض الملحوظات الهامة التى نثرها زيكنبرجر الصيدلى فى متن هذا البحث، ولعله جدير بنا أن نعجب لجسارته وجهوده التى كرسها لإداء مثل هذا العمل إلى جانب وظائفه ومسئولياته الجمة.

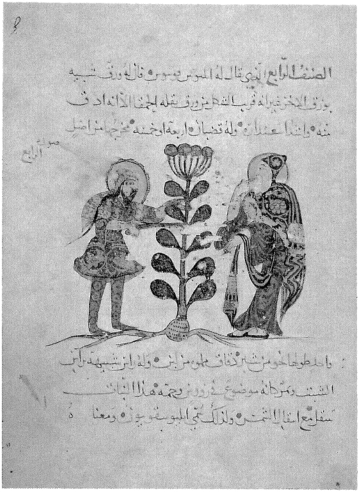
ولنترك الكلمة مرة أخرى لجورج شڤاينفورت الذى قال: «ولو لم يكن لهذا العالم سوى هذا الكتاب لكفاه حتى يذكر اسمه بغاية التكريم والتبجيل فى مصر وفى أوروبا.»

وختم السيد وزير المعارف المصرى تأبينه للأستاذ زيكنبرجر بالكلمات التالية: «إن هذا العالم الباحث الممتاز توحدت فيه الفضائل النادر وجودها من إخلاص تام فى عمله وتواضع كامل وسيظل حيا بيننا كالمثل الأعلى لعالم بارز وأستاذ قدير.»

«تغيب مصر عن النظر، ويستغرقنى حزن وشوق عميق. عيشى يا أرض العجائب الجميلة الكثيرة الألوان! إلى اللقـــاء!»

بهذه الكلمات ختم «ماكس مايرهوف» يومياته عن رحلته الأولى إلى مصر عام ١٩٠٠/١٩٠١، ولم يكن يتوقع حينذاك أن هذا البلد سيصبح عما قريب وطنا ثانيا له حيث سيقضى فيه أكثر من ثلاثين عاما من حياته.

ولد مايرهوف فى مدينة هلديسهايم Hildesheim فى شمالى ألمانيا عام ١٨٧٤، واستقر رأيه على دراسة الطب، ثم تخصص فى طب العيون، وعند رحلته المذكورة الى «بلاد الفراعنة» أتيحت له الفرصة لدراسة الأمراض الكثيرة للعيون، وهى التى كانت متفشية فى ذلك الوقت فى مصر. وقد عاد الدكتور مايرهوف عام ١٩٠٣ الى «أرض العجائب الجميلة الكثيرة الألوان» لكى يعمل «كحكيم للعيون» بالقاهرة، وسرعان ما انهال عليه سيل لا ينقطع من المرضى الذين أحبوا «الدكتور ماكس» وقدروه، وهو الذى لم يرد قط عن بابه فقيرا أو محتاجا الى معونته، فقد كان يعالج الفقراء دون اتعاب.



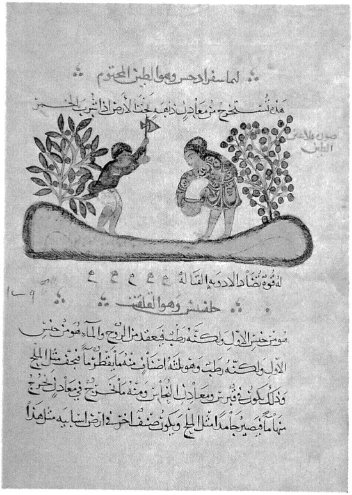
قطع النبات المسمى بـ «ابليوسقوين». صحيفة عن نسخة قديمة لترجمة عربية لكتاب ذيوسقوريديس، دونت فى بغداد سنة ١٢٢٤ م. وهى محفوظة فى Freer Gallery, Washington. نشكر إدارة Freer Gallery لتصريحها لنا بنشر هذه اللوحة.

عاد الدكتور مايرهوف إلى مصر وطنه المختار، بعد أن قطع إقامته بها منذ ١٩١٤ حتى ١٩٢٢. وقد حصل على الجنسية المصرية عام ١٩٣٥، وعاش بالقاهرة حتى وافاه أجله بعد مرض تحمله بصبر وشجاعة فى ٢٠ ابريل عام ١٩٤٥.

وإلى جانب معالجته اليومية لأمراض العيون وأبحاثه العلمية فى هذه الأمراض الخاصة بمصر وكيفية معالجتها، اهتم الدكتور مايرهوف بدراسة تاريخ أمراض العيون، ووجد فى مجال دراسته هذا مواداً غنية من كتب الأطباء العرب فى أثناء القرون الوسطى، كما مكنته خبراته العلمية ودراساته اللغوية التى بذل فيها ما بذل من الجهد، من تقديم معلومات هامة للأطباء الذين يهتمون بتأريخ الطب فى بلاد الشرق وكذلك للمستشرقين المهتمين بالطب العربى وتأريخه.

ونجد فى مؤلفاته التى يعالج فيها طب العيون عند حنين ابن إسحق ويحيى بن ماسويه ومحمد بن قسوم بن أسلم الغافقى، مادة غنية تتناول العقاقير التى كان يستعملها الأطباء العرب فى القرون الوسطى لعلاج المرضى. وأعد الدكتور مايرهوف ملحقا قيما لكتاب الغافقى «كتاب المرشد فى الكحل» ذكر فيه الأدوية المختلفة التى كانت تستعمل على زمان المؤلف لمعالجة امراض العيون، ومنها الأكحال و«الشياقات» وغيرها.

وسرعان ما انتقل مايرهوف الى دراسة علم العقار عند العرب. ولعله يجدر بالعلماء والباحثين أن يتأملوا أسلوبه فى التفتيش



استخراج الطين المختوم. صحيفة عن نسخة قديمة لترجمة عربية لكتاب ذيوسقوريديس، دونت فى بغداد سنة ١٢٢٤ م. وهى محفوظة فى Freer Gallery, Washington. نشكر إدارة Freer Gallery لتصريحها لنا بنشر هذه اللوحة.

عن المراجع والمتون الهامة. ومنها أنه أشار لأول مرة الى وصف الأدويـة المفـردة للعالم المشهـور «الشريـف الإدريسى» (المتوفى عام ٥٦٠هـ/١١٦٦م)؛ وأشار كذلك إلى أهمية كتاب الصيدلة فى الطب للبيرونى الذى يلقب «بأستاذ» حيث ترجم المقدمة المهمة التى اقتبسنا جزءاً منها على ص ٤٩. وقام بمساعـدة جـورج صبحى بنشر «كتاب الأدويـة المفـردة» المختصر لأحمـد الغافقـى، وفى ترجمته وإعداد الملاحق والشروح العديدة لهذا الكتاب، غير أنه لم يتمكن للأسف من إتمامها. اما مؤلفه الأهم فى مجال علم العقار فهو نشر «كتاب شرح أسماء العقار» لموسى بن ميمون حيث يوضح كل واحد من أسماء العقاقير المختلفة ايضاحاً علميا واسعا. وتعتبر المقدمة الشاملة التى ألفها الدكتور مايرهوف لهذا الكتاب من أهم النصوص واعمقها فى موضوع تطور علم الصيدلة عند العرب. زد على هذا عددا من الرسائل الصغيرة عن البنج والحشيش والشثم التى تكمل ابحاثه الخاصة بتاريخ الطب والصيدلة؛ اما مقالته العميقة حول «سوق العطارين بالقاهرة» (عام ١٩١٨) فقد اشاد بها جورج شفاينفورت — الذى كان متخصصا فى دراسة النباتات المصرية — كل اشادة.

بلغ عدد مؤلفات مايرهوف الثلاثمائة، ويتبدى فى كل منها العلم الموسوعى الذى امتاز به هذا العلم، وإذ لا يمكننا ذكر عناوينها فعلينا أن نشير الى بعض ماله قيمة خاصة

منها فى تاريخ الطب، كأبحاثه التى تعالج الإرث اليونانى فى الطب العربى، ثم تلك التى تبحث فى مؤلفات جالينوس وترجمتها العربية، فضلا عن دراسته لكتاب «فردوس الحكمة» لعلى ربان الطبرى وكذلك تعرضه لابن النفيس.

كتب جورج سارتون George Sarton، الإخصائى الشهير فى تاريخ الطب، قائلا عن ماكس مايرهوف: «إن أحسن جزاء يمنح لذكراه يكمن فى حقيقة بسيطة، هو أن تقرر أعماله فى المستقبل على طلبة تاريخ الطب العربى، وهكذا ينال اسمه التخليد.»

وقد منحت كلية الآداب بجامعة بون الدكتور مايرهوف درجة الدكتوراه الفخرية عام ١٩٢٨ لكونه «باحثا كبيرا فى الطب والعلوم الطبيعية عند العرب ومشجعا دائبا للاعمال العلمية.»

وعندما توفى عام ١٩٤٥ حزن لوفاته الكثيرون، وهم جميع من عرفوه وبخاصة العلماء المصريون وزملاؤه الأجانب الذين كانت تربطه بأكثرهم علاقة صداقة وطيدة.

وأمام أعضاء المعهد المصرى الذى كان ينتمى إليه الدكتور مايرهوف التى كلمة التأبين بمناسبة وفاته الدكتور لودفيج كايمر Ludwig Keimer عالم الطبيعة والآثار المصرية، وكثر عدد مقالات النعى التى دونت بمناسبة وفاة مايرهوف؛ اما أعمقها وأشدها تأثيرا فهو ما كتبه عنه الأستاذ يوزيف شاخت Joseph Schacht، صديقه وزميله، حيث قال: «ستحيا ذكراه لمدة طويلة بين طلبة العلم فى العالم بأسره كعالم متبحر فى الطب والعلوم الطبيعية عند العرب؛ ثم بين الأطباء كباحث ممتاز لأمراض العيون بمصر، ثم بين المرضى الشاكرين كطبيب ناجح يستحق التكريم والتبجيل، وبين أصدقائه الكثيرين من أنحاء العالم كشخصية طيبة محبة للجميع ... وبينما كان ينفر من كل تفاؤل مريح راح يتدفق شعوره العميق بالمسئولية الأخلاقية تجاه علاج مرضاه وفى تناول بحوثه العلمية الدقيقة. ومن بين المثل العليا التى كان يعمل ماكس مايرهوف على تحقيقها ويعيش من أجلها كان أن يبصر أهل الشرق بماضيهم التليد، وأن يساعد على تشييد أسس مشتركة للتفاهم والتعاون المتبادلين بين الشرق والغرب والتغلب على التعصب والكراهية أينما كانت ...»

***

إرنست زيكنبرجر وماكس مايرهوف — عالمان ألمانيان خدما العلم فى الشرق. أحدهما طمست ذكراه الأيام: كان صيدلياً وأستاذا لعلم الصيدلة والكيمياء فى بلد ترجع تقاليده إلى جذور بعيدة العمق فى هذا المجال .. فى مصر، وقام بدوره فى توضيح علم الأدوية والعقار عند العرب فى القرون الوسطى.

أما الآخر فهو طبيب العيون الذى عرفته القاهرة واشتهر بين أهلها، كما اشتهر بين العلماء عن طريق دراساته العديدة فى علم العقار عند العرب، وهى التى أدى بها خدمة كبرى لميدان البحث فى هذا المجال حتى اليوم.

كانا عالمين كرسا حياتهما لخدمة العلم، وفتحا بابا جديداً لإدراك العلوم العربية على مصراعيه؛ ولقد أحب كلاهما وطنه الثانى — مصر— وأخلص له، وفهم قومه ومشاكلهم فهما عميقا. لذلك فان ارنست زيكنبرجر وماكس مايرهوف يستحقان احترامنا وتقديرنا لما قدما من مساهمات علمية قيمة وهامة ولما اتصفا به من خلال إنسانية عالية، بل نادرة الوجود.

ترجمة: عزيزه حمدى

*

رَبَّ ٱلْعَالَمِينَ
ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ
وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ
وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ
وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ...

سورة الشعراء الآية ٧٩ — ٨٢

ورقة من تاريخ الاستشراق في ألمانيا:

يوليوس ڤلهاوزن

بقلم أنتون شال

إذا تجرأ كاتب هذه السطور، الذى لم يولد فى فترة حياة يوليوس ڤلهاوزن، أن يكتب عن ڤلهاوزن فى هذه المجلة، فإنه لا يفعل ذلك إلا لأنه أتيح له من خلال اتصاله الوثيق المستمر بأستاذه الجامعى خلال اثنى عشر عاماً أن يعرف تفاصيل شخصية كثيرة عن سلفه فى الوظيفة الجامعية وصديقه الشخصى الحميم(١). وبهذه المعرفة حول شخص ڤلهاوزن التى انتقلت بالاتصال الانسانى المباشر وبالمعرفة التى تتناول مؤلفاته وأعماله والتى تمت بمواصلة الاطلاع الدائب، فإنى سأحاول فيما يلى أن أرسم معالم سيرة يوليوس ڤلهاوزن كرائد طليعى فى ميادين أبحاث الكتاب المقدس والدراسات الإسلامية والعربية.

ولد يوليوس ڤلهاوزن فى السابع عشر من مايو عام ١٨٤٤ فى مدينة هاملن فى سكسونيا السفلى على نهر الڤيزر وكان أبوه قسيساً لتلك البلدة الهانوڤرية الريفية بحيث أتيح للابن أن يترعرع فى اتصال مباشر بالشعب. وقد علق على ذلك مرة بقوله: «إننى مدين لذلك الوضع بالكثير، وربما بأفضل ما عندى».

وعاش ڤلهاوزن مع الطبيعة هنا كأبناء الريف، فكان يشعر مباشرة وبدون وساطة بتغير فصول السنة، ويستمتع ببدء مطاردة الأبقار والأغنام وكأنه عيد بهيج. وكان مزارع عجوز قد أحاط الصبى بحبه ورعايته الشديدين، حتى جاءه ذات يوم وأسر له بأنه أعد وصيته ثم قال له بلهجته الريفية العامية: «وقد ذكرتك بشئ فيها أيضا.»(٢)

وقد كان ڤلهاوزن سعيدا بهذه التركة فيما بعد، مع راتبه الضئيل عندما أصبح استاذاً خارج الملاك فى هاله.

لم يكن ڤلهاوزن طفلا معجزة على الإطلاق. فقد كان هزيلا متحفظاً، كما أن معلماً كتب فى شهادته المدرسية أنه يفتقر إلى كل قدر من الخيال. وفى سن الخامسة عشرة انتقل إلى المدرسة الثانوية (الليسيوم) فى هانوڤر، ولم يكن هناك طفلا معجزة أيضا، إلى أن بدأ عام ١٨٦٢ دراسة اللاهوت فى جوتنجن كما كان ينتظر من ابن القسيس آنذاك. وراح يدرس فى البداية دون لذة واهتمام حقيقيين، وكان التأمل اللاهوتى والفلسفى بالنسبة له فى سنواته الدراسية الأولى شيئاً مقيتاً ككل ما يفرض بالإكراه. وراح ينتظر الرجل الذى لم يكن قادراً على تعليمه بعض العلم فحسب، بل وقادراً على إرشاده أيضاً. ولم يكن هناك فائض من أمثال هؤلاء الرجال فى جامعة جوتنجن وخاصة فى كلية اللاهوت فيها، إلى أن وقع بين يديه فى فصح عام ١٨٦٣ كتاب إيڤالد حول تاريخ بنى إسرائيل فلاقى فى نفسه هوى شديداً حتى أنه عزم على تعلم اللغة العبرية التى لم يكن قد تعلمها حتى ذلك الحين بعد. ويقول فى ذلك: «إننى لم اكن أفهم المشاكل اللاهوتية؛ ولكن ما همنى كان إيڤالد وكذلك الكتاب المقدس، الذى كنت ملماً بدقائقه بحكم نشأتى.» ويكتب ڤلهاوزن فى مكان آخر: «لقد أنقذنى إيڤالد، أنا الذى كنت أقابل بالسخرية غالباً آنذاك.»

وهكذا فقد كسب هاينرش إيڤالد (١٨٠٣ — ١٨٧٥)، الذى أصبح غريب الأطوار فى سنى عجزه، وأحد «كبار جوتنجن السبعة»، تلميذاً آخر استطاع بغريزته التى لا تخطئ أن يدرك ويستخلص لنفسه ما فى تفكير إيڤالد

---

(١) انظر رثاء ادوارد شڤارتز Eduard Schwartz لڤلهاوزن، ص ٣٢٧ من مجموع المؤلفات، المجلد الاول، برلين ١٩٣٨.

(٢) "Da steihst du ok in"

تصوير يوليوس ڤلهاوزن.

من عظمة وعمق وكلية. وكان إيڤالد لا يظل عالقاً فى التفاصيل الجزئية، بل كان همه الرئيسى إدراك الترابط الحيوى والعلاقات الأساسية. ومن إيڤالد تعلم ڤلهاوزن هذا الفن الذى كان يمارسه بالنسبة لأدق المواضيع وأصعبها ببراعة لا تجارى. وبعد إنهاء دراسته اللاهوتية تجرأ ڤلهاوزن إبتداء من عام ١٨٦٧ على حضور الحلقات الدراسية التى كان إيڤالد يعقدها عصراً حول النصوص الشرقية. ثم حدث شقاق بين المعلم وتلميذه حول الاحتجاج القلقى لعام ١٨٦٦، ضد ضم هانوڤر إلى بروسيا. فقد رفض إيڤالد بروسيا رفضا باتاً، بينما رفض ڤلهاوزن أن يتبعه فى ذلك، ولم تنقشع أسباب هذا الشقاق فيما بعد أيضاً بينه وبين معلمه.

وقبل اندلاع الحرب الألمانية الفرنسية فى ١٨٧٠/١٨٧١ بوقت قصير أنهى ڤلهاوزن سنى دراسته بالتقدم إلى درجة الليسانسية فى التاسع من يوليو (تموز) عام ١٨٧٠. وكشفت اطروحته مبكراً عن مواهبه وكانت تحمل العنوان اللاتينى : De gentibus et familiis Judaeis quae 1. Chron. 2,4 enumerantur أى : «حول القبائل والأسر العبرية، كما جاءت فى سفر العدد ٢، ٤». وفى عام ١٨٧٢ استدعى ڤلهاوزن إلى جامعة غرايفسڤالد كاستاذ نظامى للعهد القديم. وهناك عقد قرانه على الابنة الكبرى للكيميائى لمبرشت Limpricht. وظل زواجه السعيد بدون أطفال. وفى عام ١٨٧٦ جاء اولريش فون ڤيلاموڤيتس Ulrich von Wilamowitz إلى غرايفسڤالد، وبذلك حصل على زميل كان فى مستواه. وبفضل ڤيلاموڤيتس أثير اهتمامه باللغات الكلاسيكية كواقع مثير.

وفى عام ١٨٧٤ نال ڤلهاوزن درجة الدكتوراه فى اللاهوت من جامعة غوتنجن بدراسة حول الفريسيين والسدوسيين. وفى هذا العمل المبكر يتضح أن صورة التاريخ اليهودى قد اتخذت لديه أشكالا معينة خاصة. وبعد ذلك بفترة قصيرة، أى عام ١٨٧٦، بدأت سلسلة الأعمال الكبيرة التى اكسبت ڤلهاوزن مكان القيادة فى أبحاث العهد القديم والديانة الإسرائيلية. وفى دراسته حول تأليف الـ Hexa-teuch أى التوراة مع كتاب القضاة، فصلت الطبقات الادبية بصورة محددة بعضها عن البعض الآخر. وكان الحديث حول اليهويين والإيلوهيين وحول الكتاب الأصلى دائراً منذ زمن طويل، كما أن فرضية أجزاء المخطوط الأصلى وما أعقبها من تتمات كانت أمراً مقطوعاً فيه

من حيث الأساس. أما ڤلهاوزن فقد كان أول من قام بأعماله هذه بدراسات تحليلية تستند إلى النص الحي نفسه. فبغريزة العبقرى كان يستخرج الجوهر الأساسى من المتن، ذلك الجوهر الذى يخضع للبرهان والدليل القاطع، ويترك الباقى، الذى لا يهم كثيراً فى الوقت الحاضر، لأولئك الذين يملكون الجلد والأناة الكافيين لتحرى أمره. وهكذا تبرز له فى الـ Pentateuch أى التوراة الطبقــات الكبيرة الثلاث دون أن يصبح التقسيم شديد الدقة والتشعب بحيث يصبح بذلك غامضاً وباعثاً على الشكوك.

إن على أبحاث التاريخ الخليقة بهذا الاسم أن تستند إلى التقاليد المتوارثة التى تتناولها هذه الأبحاث. فاذا ما انتقلت هذه التقاليد المتوارثة المتسلسلة بالدرجة الأولى بوساطة تراث أدبى، فإن القضايا والمسائل الأدبية والتاريخية ترتبط بعضها بالبعض الآخر وتتشابك بحيث يصعب الحل فيما بينها. وإنه لمن أخطر الأشياء على البحث التاريخى أن يظل عالقا بالمسائل الأدبية. وقد حالت طبيعة ڤلهاوزن الخاصة الباحثة وراء الحقائق والوقائع دون اتخاذه من نقد الـ Pentateuch أى التوراة (كتب موسى الخمسة) هـدفـا نهائياً للبحث والدراسة. إذ لم يكن هدفه تأريخ الادب ولا نقد الأدب وانما كان التأريخ نفسه. ويتضح ما أراده فى الحقيقة من عنوان كتابه الشهير الذى ظهر عام ١٨٧٨ : «تاريخ بنى اسرائيل، المجلد الأول» والذى ألحق وتمم فيما بعد بكتاب «مقدمة لتاريخ بنى إسرائيل» (١٨٨٣ — ١٨٨٦). وبذلك بعث عالم منسى ضائع بعثاً جديداً. وتحولت التوراة من معضلة تاريخية إلى ما كانت عليه قديماً: إلى نهج كهنوتى منبعث من الحياة ولخدمة الحياة. وعرض كل ذلك بلغة واضحة شفافة كالبلور خلت من كل صقل لغوى علمى متكلف.

وبعد هذا المؤلف لم يعد ڤلهاوزن يتوقع أن تستدعيه كلية لاهوت لمنصب الاستاذية، وكان عليه أن يتقبل فكرة البقاء فى جامعة كانت امكانات التطور والارتقاء محدودة فيها، والاكتفاء بالمحافظة على الأفضل والأصيل لنفسه. وادى به هذا إلى التخلى عن استاذية اللاهوت فى غرايفسڤالد عام ١٨٨٢. وإذ تخلى عن كليته الخاصة، منحته كلية الفلسفة الدكتوراة الفخرية. وعينته الحكومة استاذاً خارج الملاك للغات السامية فى هاله. ولم يعجبه الحال هناك، وكان سعيداً حين استدعته بعد ثلاثة اعوام كلية اللاهوت فى جامعة ماربورغ ليصبح استاذاً نظامياً فيها. وكانت اعوام ماربورغ فى مناح كثيرة أسعد اوقاته اطلاقاً. وحين سئمت نفس ڤلهاوزن حقل العهد القديم بعد حين، لم تستهوه دراسة الكتابة المسمارية التى أصبحت اكثر شهرة آنذاك بقدر ما استهواه الوجه الآخر لدين يهوه وقانونه الذى انتهى أخيراً إلى يسوع المسيح، ونعنى بالطرف المقابل: الإسلام كما نشأ فى الجزيرة العربية وبالقدر الذى ظل يرتدى قالباً عربياً خالصاً فيه. وحين كان لا يزال فى غرايفسڤالد ألقى مرة محاضرة عامة عن محمد. وخلال زيارته إلى انجلترا بدعوة من ويليام روبرتسون سميث آنذاك اقتبس من مخطوط كتاب المغازى للواقدى أقدم وأرصن رواية متوارثة عن محمد فى المدينة، كما اقتبس من ابن سعد الوثائق الهامة المتعلقة بانتشار الإسلام. وفى فترتى هاله وماربورغ، حيث اهتم بالعربية بالدرجة الأولى، نشأت المشاريع والأعمال الأولية لمؤلفاته التالية، أو القسم الاكبر منها على الاقل. وفى غوتنجن أنهى تاريخ الدولة العربية وانهيارها (١٩٠٢) وكذلك الشروح والمقالات التى نشأت من الحواشى والتعليقات الخاصة ببحثه المذكور.

ومنذ الآن راح ڤلهاوزن ينكب بكل قوته واهتمامه على الشعر العربى والاحاديث والروايات العربية المتوارثة. ولم يمض وقت طويل حتى ألم بالأنساب العربية كمحدث عربى. ولم يبق عالقاً فى شباك الشعر العربى الذى ذهبت عدة مواهب ضحية له. ومن خلال اهتمامه بالعالم العربى القديم انتقل رأساً إلى صيرورة ونشوء آخر دين منزل فى أفق الكتاب المقدس. وحتى قبل ظهور النبى محمد كانت الديانة الوثنية التى تدين بها القبائل العربية والقائمة على تعدد الآلهة فى سبيلها إلى الانحلال، وكانت قد بدأت تعم بينهم ديانة توحيدية غريبة تجريدية، وكان قد ظهر التساؤل حول هدف الوجود على الأقل. وقد ولدت نفس تأثيرات التفرعات البرية الفطرية للمسيحية فى الولايتين الرومانيتين جزيرة العرب وفلسطين، وولدت فجأة عملية اختمار غريبة فى العالم العربى، كانت تصعيداً للحس الحياتى يتفوق على نمط الحياة الطبيعية المعتاد بحيث قدمت بذلك عجينة الاختمار للاسلام. واكتفى ڤلهاوزن بالتأكد أولا من تحديد ومعرفة التربة التى نشأ عليها الاسلام وبادراك التناقض بين الديانة الساذجة التقليدية، أى الوثنية، وبين عناصر الدين الجديد.

وبينما نجهل تفاصيل فترة الرسول المكية تتوفر معلومات أكثر حول العمل التنظيمى الذى تطور ونشأ فى المدينة: فمن خضم الروايات والاحاديث التى سرعان ما نمت وأصبحت كالاساطير اختار ڤلهاوزن الروايات المباشرة وخاصة تلك التى اشتملت عليها الوثائق التى كان السباق إلى نشرها

والتى تظهر كيف توصل النبى إلى إحلال السلام فى البلاد بتوجيه طاقات الشعب الفتية المتدفقة إلى الخارج بدلا من تضاربها الواحدة ضد الأخرى. وبذلك مهد ڤلهاوزن من الأمام ومن الخلف الطرق التى تؤدى إلى المسألة التاريخية لنشوء الاسلام وصيرورته. ولكنه افتقد إلى الطريق الكامل الذى أدى بالعرب بعد وفاة الرسول إلى السيادة على مملكة عالمية لمدة تزيد على القرن. ولحسن الحظ، فقد بدأ تاريخ الطبرى الضخم فى الظهور فى هذه الأعوام، وقد اقتبست فيه كتب التاريخ القديمة كل على حدة، بحيث اصبح من الممكن متابعة تطور الاحاديث والروايات والسير المتوارثة. وأدرك ڤلهاوزن خلافاً للحكم الذى كان سائداً أن ثروة القصص المتوارثة حول الفتوحات الكبيرة الأولى ما هى إلا مظهر خداع، ولكنها فى رواياتها حول نشوء الخلافات المذهبية والفرق الكبيرة تقدم مجموعة وافرة من المعلومات المباشرة الأصيلة. ومن دراسة الروايات المتوارثة نمت بصورة عضوية فكرة عرض الخلافة الأموية. وكان تعاقب الخلافة فى الاسرة الاموية ابتداء من معاوية الداهية حتى الكارثة الختامية المريعة خليقاً باغراء قصاص على سرد هذه الوقائع. ولكن كتابة تأريخ من نوع رفيع تحتاج إلى قطبية تولد حركة إيقاعية منتظمة فى المادة التاريخية. ووجد ڤلهاوزن هذه القطبية فى التوتر القائم بين الدولة والدين، بين سياسة الحكم التى ولدتها الدولة، والثيوقراطية التى يحتمها الدين. وكانت التناقضات بين عرب الجزيرة ذوى المراس الصعب والذين يصعب اخضاعهم للنظام وبنى جلدتهم فى سوريا وفيما بين النهرين الذين نشأوا نشأة سياسية وعسكرية بفضل التحامهم الطويل للدولة الرومانية وللكنيسة المسيحية، لقد كانت هذه التناقضات سبباً فى انهيار العروبة الحرة الأصيلة أمام استبداد العباسيين الخاضعين للتأثير الايرانى. ورغم أن أمثال هذا العمل قليلة فى مكتباتنا، إذ يعتبر فى حجمه الضخم أروع عرض مملكه للتاريخ السياسى للاسلام حتى انهيار الدولة الأموية، إلا أنه لا يقرؤه إلا القليلون فقط.

ثم انتهت فترة ماربورغ السعيدة قبل الموعد الذى كان ڤلهاوزن يتمناه. فبعد وفاة پاول دى لاكارد Paul de Lagarde فى ٢٢ ديسمبر ١٨٩١ استدعى ڤلهاوزن إلى غوتنجن كخلف له، وكان رودلف سمند Rudolf Smend يحتل مقعد الاستاذية لأبحاث العهد القديم فى كلية الفلسفة. وفى غوتنجن تحول كتاب «مقدمة فى تاريخ بنى اسرائيل» إلى مؤلف عظيم بعنوان «التاريخ الاسرائيلى واليهودى» (١٨٩٤)، وصلت طبعاته حتى عام ١٩١٤ إلى السبع، وظهر عام ١٩٥٨ فى طبعته التاسعة. وبما أن ڤلهاوزن عرض مؤلفه تحت هذه العبارة: «يهوه إله اسرائيل واسرائيل شعب يهوه»، فقد نال عرضه التاريخى بالمفهوم العلمى والفنى قوة تعبير لم يبلغه مؤلف قبله فى حقل التاريخ القديم.

وبعد إنهاء المؤلفات العربية اتخذ ڤلهاوزن لنفسه مهمة تفسير الأناجيل الثلاثة الأولى، وانكب على عمله حتى انتهى منه بالسرعة التى امتاز بها. وظهرت ترجمات وتفاسير أناجيل مرقس ومتى ولوقا بسرعة، الواحدة تلو الاخرى فى ١٩٠٣ و١٩٠٤. وكان من ميزات ڤلهاوزن أنه لم يعالج الأمر من زاوية اللغة اليونانية الكلاسيكية، التى لم تكن ستفيد كثيراً بالنسبة للعهد الجديد، وانما جاء الأمر من زاوية اللغات السامية: فما كان آرامياً فى التفكير وطريقة التعبير أدركه فوراً بمجرد سماع اليونانية المجردة من المرونة والخالية من قوة التعبير. وقد علمنا على فهم لغة انجيل مرقس فعلا وبوجه خاص وأظهر من خلال ثغرات عديدة أن أقدم رواية متوارثة، ليس الشفوية فحسب، بل وكذلك المخطوطة، كانت آرامية الأصل.

ويوجد ڤلهاوزن فى تفسيره للأناجيل الثلاثة الأولى علاقاتها التاريخية بعالم أفكار وأحاسيس العهد القديم. ثم أتبع ذلك بتحليل لكتاب الرؤيا وبحثين حول تاريخ الحواريين. وفى عام ١٩١٤ ظهر التحليل النقدى لتاريخ الحواريين، وكانت حالته الصحية قد أعاقت طبع الكتاب عدة مرات. وفى السابع من يناير عام ١٩١٨ أنقذت المنية يوليوس ڤلهاوزن من استشهاد حقيقى. إذ بلغ حداً لم يعد عنده قادراً على العمل، ومما زاد من شعوره بقسوة ذلك أن فكره ظل صافياً يقظاً حتى النهاية.

لقد كان لأعمال ڤلهاوزن الخاصة بالتاريخ الاسرائيلى اليهودى أبعد الأثر. ولكن كاتب سيرته كارل هاينرش بيكر محق حين يقول عن ڤلهاوزن: «ولكن ربما كانت عبقرية الانجاز الفردى أقوى فى حقل الدراسات العربية. ففى ميدان العهد القديم كان له سابقون، بحيث كانت الاسئلة قد أثيرت هناك، وكانت المشكلة فى متناول اليد، رغم أن دخوله الميدان هو الذى أدار عجلة البحث. ويختلف الأمر تماماً بالنسبة لعرضه لتاريخ الخلافة العربية. فهنا شق بقوة لا مثيل لها حتى الآن سبل سير فى ادغال

◄ صحيفة من الترجمة الألمانية التى قام بها ڤلهاوزن لديوان الهذيليين والتى لم تنشر حتى الآن.
نشكر الأستاذ أنطون شال لوضعه هذا التصوير تحت تصرفنا.

Qadre al Ghaij von Chentharim No 2.

beim Leben des Abû Amr! ich habe nun die Geschichte getrieben in eine Spalt, das ihm auf den Höhen gerichtet ist, [2] infolge (des Bisses einer (Wüstenschlange) im Loch verwandeln), die den Trieb der Geschichte und der sicheren Gewalten dort oben hingeführt hatte. [3] Ein Bruder, nach dessen Tod es keinen Bruder mehr für mich gibt — seine Verlängerung entteilte mit ihm allen Geistreichen und Zaubern. [4] Ich meinen Augen (und wenn ich es)! Die Zeit überdauert nicht ein Mildbock in einem Gebirge (hoch oben) unter den Wolkenstreifen, [5] wo er sein Leben lang weilte, bis seine Hörner Ringe hatten mit Rändern wie Fingerknöchel. [6] Wenn er die Nacht erwartet, zieht er sich einfach zurück, wie ein eingeschüllter Alten, der (mit den Feinen) in Freundschaft lebt, [7] wie ein Alter, der unbefriedigt klagt über den Schmerz, daß seine ihm nächststehenden Söhne ihm aufsässig sind. — [8] in ein Versteck, wo über allerlei Balsam und Ritabäusche über ihm herabhängen, mit duftenden Zweigen und wallendem Gelock. [9] Dort war er jung, dann schiftete er und ward vollfähig und endlich war er ein Alter unter den begehrten Böcken. [10] Der Schrei eines Raben genügt ihn aufzuschrecken, und dann wandte er sich zum Tummelplatz der Falken, ein flüchtigster der Flüchtigen. [11] Den würde eines Tages, da schon sein Leben lang war, der Versorger eines gebräunten zungigen Greises zum Verhängnis, [12] der ihn im Winter jagte und im Sommer für ihn Kräfte suchte, so eifrig als läge ihm ein Gelübde ob. [13] Als er nun den Bock sah, sprach er: wunderbar, wer je einen solchen Leuchtstoß erblickt hat! [14] wenn der erlegt wird, wird er an meinem lieben Alten Nahrung geben, so lange bis ein Gastiva den Menschen Regen schenkt. [15] Er zischte um ihn herum, und als er nah genug war, schoß er einen braunen zweischneidigen Pfeil auf ihn, der traf; [16] Dann rief er seinen Gefallen, der flog mit einem

كان لا يمكن اختراقها، كما بدأ فى تحويل أجزاء منها إلى منتزهات منسقة منظمة.»(٣)

وحتى ما قام بنشره من مخطوطات يدل على قدرة الناشر على الحكم التاريخى. ففى الملاحظات السابقة لترجمة الواقدى(٤) يقارن الواقدى بابن اسحق فى بحث مختصر غنى بالمضمون والفائدة. وقد يقدم الواقدى فى بعض الحالات المادة الأصلية، ولكن فى اغلب الحالات التى يفترق فيها الواقدى وابن اسحق، يقدم لنا الاخير ما هو أفضل واكثر أصالة. ومع أغانى الهذيلية، التى أصدر ڤلهاوزن قسمها الأخير بالعربية والترجمة الألمانية عام ١٨٨٤(٥)، وذلك تتمة للقسم الأول الذى أصدره كوزيغارتن Kosegarten عام ١٨٥٤، ألحق ڤلهاوزن تقييما تاريخياً بالإضافة إلى رسائل محمد والسفارات التى وفدت عليه والتى أصدرها فيما بعد كقسم ثالث فى الكراس الرابع من «دراسات واعمال أولية» فى برلين عام ١٨٨٩. وعلى وجه العموم فليس هناك ما يدعو إلى الشك فى أصالة الرسائل الأخيرة. فغالبها موجه إلى قبائل بعيدة لا أهمية لها. وهى لا تتمشى وروح الرسائل التالية، ولكنها لا تظهر محمداً كنبى حازم لا يعرف الهوادة، وانما كسياسى عملى لا ينظم مراكز معتنقى الاسلام حسب مبادئ عامة ثابتة، وانما حسب اتفاقات مختلفة تقريبا، وأنه يتفاوت فى مطالبه وفى عروضه كثرة وقلة بتفاوت الأشخاص والظروف.

أما كتاب «بقايا الوثنية العربية، مجموعة ومفسرة» (برلين عام ١٨٨٧)، وهو أول عرض تاريخى فى حقل دراسات اللغة العربية لڤلهاوزن فيتعلق بتاريخ الأديان. وكل ما نملكه تقريباً من أخبار عن الوثنية العربية يعود فى مرجعه إلى العهد الاسلامى، بحيث صبغت جميعها بالصبغة الإسلامية. فالوثنية تشوه باظهار الناحية السلبية عندما تتناول أموراً يرفضها الإسلام، بينما تشوه باظهار الجوانب الحسنة فى الحالات التى ورث الاسلام فيها اموراً وثنية. ويحاول ڤلهاوزن تطهير الجذور الوثنية من الجانبين ليتعمق فى الاصول الوثنية الحقيقية؛ وبذلك ينفخ الحياة فى الآلهة والقرابين الوثنية وفى الأعياد والأسواق العربية القديمة، وفى الايمان بالأرواح والسحر. وبذلك يلقى اضواء شديدة على دين بنى اسرائيل، ومن الجهة الأخرى يساعد على تفهم ما هو عربى فى العهد القديم.

وتعالج دراسته «المدينة قبل الاسلام» (فى دراسات واعمال أولية، الكراس الرابع، القطعة الأولى، برلين ١٨٨٩) كذلك تاريخ ما قبل الاسلام، مؤكداً على الناحية السياسية اكثر من الناحية الدينية. وفى دراسته «مقدمة إلى اوائل تاريخ الاسلام» فى دراسات واعمال أولية، الكراس السادس، برلين ١٨٩٩، يتفرغ ڤلهاوزن للإسلام نفسه. وفى هذه المقدمة يعالج تاريخ الاسلام، باستثناء فترة محمد نفسها، حتى وقعة الجمل (٦٥٦ ميلادى). ومنذ الصفحات الأولى من هذه الدراسة تتضح المشكلة الرئيسية. إذ تتناول الأمر خيطين من الروايات المتوارثة الواحد منهما يستبعد الآخر، أحدهما سيف ويمثل الاتجاه العراقى المتحيز، والثانى ابن اسحق، والواقدى، والمدائنى وابن الكلبى ويمثلون اتجاه المدينة القديم الرشيد. وهناك روايتان لرجلى دين مسيحيين معاصرين للاحداث تؤيدان أمانة الاحاديث المدنية بالمقارنة بالأحاديث العراقية. وبالتحقق من تفوق الاحاديث المدنية يتحقق العمل الرئيسى لتأريخ هذه الفترة.

وبعد مقالتى «الفرق الدينية السياسية المتعارضة فى اوائل عهد الاسلام» و«معارك العرب والروم فى عهد الأمويين» اللتين نشرتا فى أبحاث وأنباء جمعية جوتنجن للعلوم عام ١٩٠١، توج ڤلهاوزن أعماله جميعاً بتأليف ذروة انتاجه فى التاريخ الإسلامى وهو: «المملكة العربية وسقوطها» الذى نشر فى برلين عام ١٩٠٢، والذى يتناول التاريخ الاسلامى حتى نهاية الخلافة الاموية عام ٧٥٠ ميلادى. وهناك عرض مختصر يتناول المصادر المتوفرة لهذه الفترة وميولها وأهميتها. فأبو مهنف يمثل الاتجاه العراقى الكوفى، وهو يميل بعواطفه إلى العراق ضد سوريا، وإلى جانب على ضد الأمويين. أما أبو معشر والواقدى فيمثلان الاتجاه العلمى المدنى وهما يتابعان، على تقاليد رواة المدينة الثقاة، تاريخ العهد الاموى بموضوعية علمية دون ابداء ميل عاطفى ملموس للأمويين. أما الروايات السورية التى تميل إلى الامويين فقد اندثرت، ولكن آثاراً منها بقيت محفوظة فى التاريخ المسيحيى. أما المدائنى فقدكان موالياً للعباسيين. ويتمسك ڤلهاوزن فى تقييمه للمصادر بهذه الأسس، دون أن يتخلى من حين لآخر عن إصدار حكمه من حيث وجهات النظر الموضوعية. وكما يؤكد كارل هاينرش بيكر

---

(٣) انظر Carl Heinrich Becker, Julius Wellhausen فى Islamstudien، المجلد الثانى، لايبزغ ١٩٣٢، ص ٤٧٤ — ٤٨٠.

(٤) Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab al Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe, herausgegeben von Julius Wellhausen. Berlin, 1882.

(٥) هناك ترجمة ألمانية للقسم الأول موجودة على شكل مخطوط. وقد استخدمت فى قاموس اللغة العربية الكلاسيكية، Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache، راجع فهرس الموضوعات ص XI من الكراس الأول، ڤيسبادن ١٩٥٧. وترى صفحة من المخطوط إلى جانب هذا الكلام.

فى رثائه(٦)، فإن هذا الكتاب الذى لم يلق اعتباراً يذكر فى بادئ الأمر «أصبح انجيلا لا غنى عنه بالنسبة لمؤرخ بواكر العهد الاسلامى.»

لقد كانت طبيعة ڤلهاوزن الاساسية تتسم بالبساطة. فحين كان يكتب، كان يضع أمام عينيه هدف التعبير عن رأيه بأبسط شكل ممكن، فكان لا يتخلى مع ذلك عن الجلاء والوضوح. وكان يتمتع بطبع مستقل ولا يعرف الغطرسة الفكرية. وكان له خصوم كثيرون دون أن يوجد بينهم عدو شخصى واحد. وأدى صممه إلى عزلته دون أن يصبح شديد الارتياب والحساسية. لقد توحدت فى يوليوس ڤلهاوزن ميزات المؤرخ وعالم اللغات، وصفات الحدس الشديد والدقة اللغوية فى كل متكامل لا مثيل له. وكان ملماً بجميع تفاصيل الفترة التاريخية التى يعالجها كالاوضاع السياسية فيها، والأحوال الاقتصادية، وطرق المسكن والمعيشة والغذاء، وأزياء الملبس والرأس، والمسائل الحقوقية والعادات. ولكن هدف أبحاثه ظل دائماً التأكيد على خطوط التطور الكبيرة والرئيسية، واكتشاف العوامل والقوى الرئيسية للتحول والتطور التاريخيين. وكان يسعى بنجاح إلى إدراك وعرض تضارب القوى الداخلية للحدث التاريخى.

لقد كان أستاذى إينو ليتمان، الذى استدعى عام ١٩١٤ إلى جامعة جوتنجن كخلف لڤلهاوزن، شديد السعادة بصداقته لأكبر مستشرق فى عصره. وكان لا يذكره إلا بأسمى آيات التقدير والاعجاب وكان هو الذى ألقى كلمة الجنازة عند تشييع جثمانه(٧). لقد قدر لتيودور نولدكه ويوليوس ڤلهاوزن أن يرفعا لواء زعامة الاستشراق فى ألمانيا دون أى منازع. أما السؤال عن الأعظم بين الاثنين فقد أجاب عليه نولدكه بتواضع رقيق وثقة اكيدة بالنفس حين وصف نفسه بالموهبة، وربما بالموهبة العظيمة، بينما وصف ڤلهاوزن بالعبقرية نفسها(٨).

(٦) راجع C. H. Becker, Islamstudien، المجلد الثانى، لايبزغ، ١٩٣٢، ص ٤٧٥.

(٧) راجع هذه الكلمة الجنائزية مختصرة فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان ZDMG، المجلد ١٠٦، ١٩٥٦، ص ١٨ — ٢٢ تحت عنوان Erinnerung an Julius Wellhausen.

(٨) كذلك إينو ليتمان Enno Littmann فى كتابه: نصيب الألمان فى علوم ودراسات الشرق الادنى: Der deutsche Beitrag zur Wissenschaft vom Vorderen Orient، شتوتجارت وبرلين ١٩٤٢، ص ٢٠.

كل آمرئ بطوال العيش مكذوب
وكل من غالب الأيام مغلوب
وكل من حجّ بيت الله من رجل مودٍ
فمدركه الشبّان والشيب
وكل حيّ وإن طالب سلامتهم يوما
طريقهم فى الشر دعبوب

من ديوان الهذليين

من ماكس پلانك الى كارل فريدريش فون وايتسيكر

بقلم محمد يحيى الهاشمي

ان سبب اهتمامي بالعلامة الكبير ماكس بلانك كان (كما سبق لي وبينت ذلك في كتابي عنه(١)) كما يلي: هو انى اقمت في المانيا قبل الحرب العالمية الثانية مدة طويلة درست فيها الكيمياء وعلم المستعدنات (مينرالوجيا)، وكانت الفيزياء من اجلى مادة مساعدة فقط، للاطلاع على قوانين هذين العلمين، وحدثني زميلي المرحوم الاستاذ الفريد زيغل (عضو اكاديمية العلوم والآداب في ماينتس) عن ماكس بلانك وكشفه التاريخي العظيم. ولكني لم ادرك له ميزة خاصة الا قبيل مغادرتي برلين وذلك في اواخر عام ١٩٣٧، عندما عثرت له على كتاب صغير الحجم ثقيل الوزن بعنوان «الدين والعلوم الطبيعية». وقد وجدت فيه التأمل الديني العميق والنفس الانسانية الكبيرة والعقل الرصين. وكان هذا الكتاب الباعث على دراسة آثار هذا المؤلف وترجمة حياته فجمعتها في كتابي المذكور.

اتيح لي ايضا في رحلتي العلمية بدعوة من التبادل الأكاديمي في باد غوديسبرغ في ربيع ١٩٦٧ القاء خمس محاضرات عن «اهمية ماكس بلانك للعالم العصري»، كان لبعض المناقشات صدى مستحبا في نفسي، سوف انوه عنها في آخر تأملاتي عن هذا العبقري العظيم.

يعود فضل ماكس بلانك في عالم العلوم الطبيعية في قلبه المفهوم القديم بأن الطبيعة لا تقفز قفزا، تلك الفكرة التي كانت مسيطرة على عقول العلماء وتعرف بفكرة التتابع والجريان الدائم، رأسا على عقب. والمثال الذي ضربه لنا «النور» فإن حركته ليست تيارا متواصلا كما كان يظن من قبل، بل هو اشبه بقطرات الماء المتقطعة التي تنتقل من مكان الى آخر قطرة فقطرة. وهكذا فالنور يشع بطريق الأجزاء الصغيرة المتحركة والتي نسميها المقادير والتي يمكن قياس محتوى طاقاتها ووزنها وتعيين كبرها. وكما ان المادة تتشكل من وحدات صغيرة والتي نسميها بالذرات، فإن للطاقة شكلا ذريا ايضا.

ان هذا العلامة هو في الحقيقة مؤسس نظرية الكم (كوانتا) ومكتشفها، فلا تقتصر اهمية اكتشافه على الفيزياء بل تتعداها الى نظرية المعرفة. ولقد فتحت آفاقا جديدة في فهم الطبيعة، فلا تقتصر قيمتها على تفسير عالم الذرة العجيب، بل كان تأثيرها جذريا في تحويل نظرة الكون كما فعل اسلافه من قبل امثال «غاليله» و«كبلر» وكما ان الاندفاعات المباشرة كانت السبب في تحويل نظرة الكون من القرون الوسطى الى عصور حديثة أدت الى انقلاب في الحياة الفكرية افضت الى تطورات اجتماعية وصناعية، فإن اكتشاف بلانك زاد قوة البشر في السيطرة على الطبيعة ايضا. بيد ان هذه السيطرة يلزم ان توجه الى ما ينفع الانسانية ويصونها لا ما يضرها ويخربها.

ظهرت نظرية الكم لعلماء فيزياء الذرة كمفتاح فهم العلاقات. وان التباين بين القوة والمادة الذى لعب دوره في القرن التاسع عشر قد زال منذ زمن بعيد في نظرية الكم للتحليل الرياضي بين الموجة والأجزاء او بين قوة المجال واقسام العنصر، ومن اجل مجرى الحوادث الدورية (على رأي — بلانك) فلا يمكننا حسب القاعدة الا التنبوء بالاحتمالات فقط، فلا يمكن اذن معالجة الحوادث الموضوعية بل احتمالات التي تظهر في مثل هذه الحوادث وتثبيتها باشكال رياضية. والحالة هذه لا ندرك الحادث الواقعي بل الاحتمال الواقع اى «الحادث بالقوة» — بوتنسيا Potentia — اذا شئنا استعمال هذا المفهوم من فلسفة ارسطو وجعله خاضعا لقوانين الطبيعة. وقد اومأ الفيزيائي الكبير هايزنبرغ Heisenberg على ان كثيرين من علماء الفيزياء تكلموا عن هذه الناحية من نظرية الكم، ونذكر من بينهم بور، بورن، يوردان، ديراك. وكما بين هذا الفيزيائي ان هناك اختبارات مختلفة بالنهاية حول مناسبة نظرية الكم مع المنطق واشار بصورة خاطفة الى وايتسسيكر. ومما يقوله:

«يجب علينا هنا ان نتذكر اشرطة التزيينات الفنية الرائعة للجوامع العربية الحاوية في وقت واحد على كثير من التناظر والتي لا يمكننا تغيير صفحة واحدة دون تعكير صفوف الجميع بصورة جوهرية. وعلى مثال تزيينات هذه الاشرطة

(١) ماكس بلانك، الفيزيائي والمفكر الكبير، مع ملحق عن جمعية ماكس بلانك لتقدم العلوم، مطبعة الضاد حلب، ١٩٦٦.

التى تعبر عن روح الدين الذى نشأ عنه، وهكذا فإن صفات التناظر لنظرية الكم الحالية هى ايضا انعكاس روح عهد العلوم الطبيعية التى مهد لها بلانك فى اكتشافه».

تظهر لنا اهمية بلانك فى العصر الحاضر بتوفيقه بين الدين والعلوم الطبيعية ذلك الموضوع القيم الذى قمت على ترجمته ونشرته ضمن كتابى المذكور. فعلى رأى علامتنا ليس هناك ثمة تناقض بين العلم والدين بل هما متفقان فى الجوهر وكل واحد منهما يكمل الآخر. ويجد بلانك ان الفكرة المشتركة فى جميع هذه الديانات كلها بأن الله شخصية او تصوره بأنه شبيه بالانسان على الاقل. من اجل ذلك يجد ضرورة تفاهم الأديان كلها، لأنها متفقة الجوهر مختلفة العرض. وقد أضفت لهذا التأمل : «اذا استثنينا من ذلك طبعا الأديان التى لا تتطلب الايمان بوجود إله مثل البوذية واللاوتسية والكونفوشيوسية وغيرها، فيكون المثل الاعلى المشترك رفع النفس الى المطلق[٢]».

ان معالجته لصراع العلية جديرة بالمطالعة والدرس والتى يختمها بقوله : «ليس قانون العلية صحيحا او غلطا، انه مبدأ غائى موجه، وهو فى نظرى من اعظم ما هو جدير بالتوجيه قيمة مما نملكه، فهو الذى يرينا الطريق ويعطينا التوجيه فى زحمة الحوادث المضطربة ويلزم ان يتقدم البحث العلمى للحصول على نتائج مثمرة. وكما ان قانون العلية يوقظ نفس الطفل ويسيطر عليها فى سؤال —لماذا؟— الذى يضعه فى فمه، فكذلك يرافق هذا القانون البحاثة فى جميع حياته واضعا امامه مشكلات جديدة لا تنقطع. لان العلم ليس استراحة فى تأمل امتلاك المعرفة المكتسبة بل معناه عمل لا ينقطع وتطور يتقدم دوما الى الامام.»

اذا كان بلانك رجل عقل دراك اقر له العالم العصرى باكتشافه، فهو ايضا ذو قلب عميق الاحساس، وفى زعمنا ان العالم لم يفهمه من هذه الناحية الاقليلا. فنور البصر يدركه من أوتى حظا عظيما فى العلم والمعرفة، اما بصيرة الذات فلا يدركها الا المصطفون من الناس. لقد شبهت فى كتابى بصيرة الذات لبلانك بفلسفة الذات للشاعر الباكستانى اقبال، ومما قلته ان لا تضارب بين تحريات بلانك العلمية وروحه الفنية الوثابة المستمدة من اعماق الذات، ففى اكتشافه للثابتة الشاملة لعب خياله الفياض دورا كبيرا، فان العالم المبدع والمكتشف الفذ فنان فى طبعه. وان فى اقراره مبدأ حرية الارادة تقديرا للكرامة البشرية

واعترافا بأن شررا من روح الخالق المبدع حى فى ضميرنا. لتوضيح فكرة الكوانتا التى أتى بها بلانك فلا بد لنا من الإتيان بالمثال الآتى : اذا اخذنا شعاعا لذبذبة موحدة نرمز اليها بحرف (ن) واردنا ان يكون هذا الاشعاع اشد قوة، فلا تكون هذه الشدة كيفية بل لا بد من مقدار (كوانتا) معين وان كبر هذه الوحدة الضيائية معطاة (ن) مضروبة بمقدار ثابت معين عرف باسم ثابت بلانك ويرمز اليه بحرف «ه» h فالطاقة فى الاشعاع تكون :

ط — ن. ه

ه — ٦٫٥٥ X ١٠$^{-٢٧}$ ارغه (Erg) فى الثانية

فى الخطاب التاريخى الذى القاه الفيزيائى المار الذكر هايزنبرغ بمناسبة مرور مائة عام على ولادة ماكس بلانك فى احتفال رابطة الفيزيائيين وذلك فى ١٩٥٨/٤/٢٥ فى جامعة برلين الحرة عن «اكتشاف بلانك والقضايا الفلسفية الاساسية للنظرية الذرية». تساءل فيه هايزنبرغ اذا كان الكلام عن التأثير الفلسفى لاكتشاف بلانك، فما هى يا ترى علاقة اكتشاف خاص فى العلوم الطبيعية بالمشاكل الفلسفية؟ فيجيب على ذلك بأنه طبعا ان هذه العلاقة ممكنة اذا كان هذا الاكتشاف يؤدى الى سؤال من نوع عام او يجيب على هذا النوع من السؤال. ومما يذكره هايزنبرغ : «وتظهر لبلانك بأن الاسئلة اكثر قيمة اذا اصبح التفكير البشرى بمجرى التطور منتجا، لان الاجوبة فى اكثر الاحوال تكون مقيدة بالزمن، ومع تمادى الوقت فان هذه المشاكل تفقد اهميتها نظرا لتوسع المعلومات عن الامور الواقعية. ومما يناقض العلم الطبيعى محاولة الغلو ببعض الاجوبة المعينة عن الطبيعة الى مقام العقيدة. وعلى العكس من ذلك يجب علينا دوما السعى لنكون مبتعدين عن الحكم سلفا بالاستفادة من الوقائع الحاضرة والماضية لنتعلم ما امكن طرح اسئلة جديدة.»

للمحاضرات التى القيتها عن ماكس بلانك كما بينت فى مطلع مقالى اخذت المناقشات الآتية :

١ — فى معهد تاريخ الطب فى جامعة برلين الحرة لم اجد اى اعتراض عليها بل ان الموافقة كانت شاملة وكان حاضرا اساتذة الجامعات وكثير من المنورين من بينهم اعضاء جمعية ماكس بلانك والكاتب الشهير الدكتور هانس هارتمان الذى رافق ذلك العلامة اربعين سنة وزوجته المنتمية الى اسرة علامتنا.

٢ — فى معهد البحث عن تاريخ العلوم الطبيعية والصناعة فى متحف المانيا فى مونيخ وكان النقاش يدور حول بعض المقارنات بين علماء غربيين وشرقيين، وتوضيح بعض

(٢) اقتبست هذا التعبير بصورة عفوية لاشعورية من الفيلسوف الالمانى هيغل وقد تبين لى ذلك فيها بعد. من اجل ذلك لم ادرج هذا التعبير عنه فى كتابى. انظر كتابى ص ١١٢ م١.

نقاط غامضة من قبل اشخاص كانوا على اتصال بالعلامة الكبير.

٣ – فى المعهد الفلسفى بجامعة توبينغن، فقد كان النقاش حادا ويدور حول صراع العلية لبلانك، وكان يثيره بالدرجة الاولى، الطلاب الشباب الذين هم فى سن الثورة والقلق، وكانوا لا يريدون الخضوع لأى قانون حتى الطبيعى منه وتحطيم جميع القيود متطلعين الى الحرية التامة، ولكن بلانك لا يرى العلية من حتمية مفروضة بل ضرورتها لشعور باطنى عميق. واذا ادعى الاستاذ بولنوف Bollnow عميد كلية الفلسفة هناك، بان بلانك تقدمى فى نظريته الطبيعية ولكنه رجعى او بالأحرى محافظ بفلسفته، ولكنى بينت بأن فلسفة بلانك لم يأت زمنها بعد.

٤ – فى معهد تاريخ العلوم فى جامعة فرنكفورت على نهر الماين، فكان النقاش يدور حول مقارنة فلسفة الذات لبلانك مع محمد اقبال والتصوف الاسلامى امثال ابن عربى والرومى وابن الفارض.

٥ – فى معهد تاريخ العلوم من جامعة هامبورغ، فكان النقاش بالدرجة الاولى يدور حول ما جاء فى تصريح بلانك بأن اعظم رجال البحث الطبيعى فى كل الازمنة مثل كبلر ونيوتن ولايبنيتز، كانت مشربة نفوسهم بالشعور الدينى العميق. وفى بدء حقبة حضارتنا كان يجتمع المعنى بالعلوم الطبيعية وحامى الدين فى شخص واحد. فكان النقاش يدور حول من كان من علماء الطبيعة متدينا ومن لم يكن كذلك.

لقد تطورت نظرية الكم لبلانك على ايدى فيزيائيين كبار امثال بور ويوردان وديراك وغيرهم. وان اهم اثر تركه لنا فى هذا الصدد هو: «الميكانيك الاحصائى على اساس نظرية الكم»، ويرى هذا العلامة انه من غير الممكن فى الوقت الحاضر اعطاء صورة عن الكون سواء اكان الكبير منها (الفلك) او الصغير (الذرة) بل لا بد من الاكتفاء بالمناسبات المنطقية المجردة. وهناك اختبارات مختلفة تجرى حول مناسبة نظرية الكم مع المنطق. ويظهر الرائد لهذا الاتجاه هو فون وايتسسيكر الذى انتقل الى الفلسفة بعد ان كان من اساطين علم الفيزياء. والحاجة اليوم لايجاد منطق جديد آتية من الضرورة الملحة بأن قوانين الفيزياء الكلاسيكية ليس لها سلطان على عالم الذرة، فمنطلق هذه القوانين الحديثة من نظرية بلانك.

اذا كان بلانك عالما فيزيائيا بنزعة فلسفية، فإن وايتسسيكر انتقل من علم الفيزياء الى الفلسفة ولكنه بقى محافظا على النزعة العلمية الطبيعية. ان هذا البحاثة الذى نحن بصدده هو البارون كارل فريدريخ فون وايتسسيكر، ولد فى ٢٨ حزيران (يونيو) ١٩١٢ فى كيل. وفى منطقة بحثه فيزياء النواة والفيزياء الفلكية والفلسفة الطبيعية، وقد نشر فى عام ١٩٣٨ نظريته الموجهة «توليد الطاقة فى النجوم». وفى عام ١٩٤٤ وضع فرضية جديدة فى تكون مجموعة الكواكب بالطريقة الديناميكية المائية. ومنذ عام ١٩٤٥ وهو يشتغل فى معهد ماكس بلانك فى الفيزياء فى غوتينغن. وفى عام ١٩٥٧ اسند اليه منصب استاذ رئيسى فى الفلسفة فى جامعة هامبورغ. وله من الكتب «نواه الذرة»، الصورة الكونية الفيزيائية»، تاريخ الفلسفة، فيزياء العصر الحاضر، مدى العلم، الخليقة وتكون العالم،» وغير ذلك. وقد اتيح له بالتعاون مع هـ. أ. بيت H.A. Beht بادخال بروتونين والكترونين وايجاد نواة الهليوم بصورة غير مباشرة، ولكن بطريقة تفاعلات نووية معروفة.

وكان لى شرف التعرف به وزيارته فى برجه العاجى المعروف ببرج الفلاسفة من جامعة هامبورغ اثناء رحلتى العلمية الى المانيا بدعوة من التبادل الاكاديمى المار الذكر. وقد تكرم واهدانى اثره القيم «مدى العلم» وهو مجموعة محاضرات يبدؤها بموضوع «العلم والعالم العصرى»، ومما يقوله بأن العلم اليوم يعوض الدين ولكن ما يحتاجه العلم الحاضر الاساس الاخلاقى، وهذا الاساس لا يمكن ان يعطينا اياه العلم فيجب علينا البحث عنه فى الدين.

يستعرض فى كتابه مدى العلم آراء اساطير الاولين فى الخليقة وينتقل بعد ذلك الى الكتاب المقدس فالفلسفة اليونانية والتاريخ المسيحى فنظريات كوبرنيك وكبلر وغاليله، فآراء ديكارت ونيوتن ولايبنيتز وكانت. ويعالج بعد ذلك تكون الحياة على الارض، وينتقل الى كشوف الفلك فى عصرنا. ويهتم بتعبير خاص الا وهو «الانتقال من الفكرة الدينية الى الدنيوية» Säkularisierung ويفرد بحثا خاصا عن ديكارت والعلوم الطبيعية الجديدة. وينهى كتابه ببعض مفاهيم من العلوم الطبيعية للشاعر الالمانى الشهير غوته.

لقد اتيح لى ايضا اقتناء كتابين له اولهما «تاريخ الطبيعة» يعالج فيه «رجعة الى تاريخ الارض»، «الشكل المكانى والزمانى للعالم» Kosmos، وفكرة اللانهاية، ونظام النجوم، والحياة، والنفس، والتاريخ الظاهرى والباطنى للانسان. انتقل فى الحقيقة هذا الفيلسوف الطبيعى من الموضوعية الى الشخصية الذاتية، اذ يقول عند معالجته اللانهاية: «يسعى الانسان للتوغل فى الحقيقة الموضوعية الطبيعية ولكنه لا يمكنه السمو على ذاتيته.» ينتقل اذن من الذات والى الذات. وهكذا يصرح بأن الانسان يختبر باطنيا

غناه النفسى اللامتناهى وظاهريا حدود مقدرته وحريته. بيد اننا اذا اردنا ان نطلق لقوانا العنان دون رادع ادبى، فإننا نجد فينا القدرة العظيمة فى التخريب حتى محو الذات. وهذه السلبية آتية من عدم الايمان بالامل وسقوط القيم وانعدام مغزى الوجود. اذن ان هذا الفيلسوف الطبيعى المعاصر يحثنا على معرفة مغزى وجودنا، ولا يكتفى بدراسة الحاضر والماضى، اذ يرسم خططا للمستقبل لا كما فعل اشبنجلر Spengler من قبل فى تنبوئه بسقوط الغرب بل يعطى املا جديدا بالرجوع الى المحبة الانسانية، كما فعل سلفه بلانك من قبل. وقد نشر وايتسسيكر كتابا عن «شروط السلام» (انظر فكروفن ٤) وذلك بطريق التفاهم وتبادل المصالح فلكل شعب حق الوجود، لا ان يعيش على حساب غيره، بل يعيش ويترك المجال لغيره ليعيش. وقد وضع كتيبا صغيرا عن «افكار حول مستقبلنا» Gedanken über unsere Zukunft وهو مجموعة محاضرات القاها فى هامبورغ وبون، بين فيها ان التكنيك هو سيف ذو حدين، يمكن ان يكون لمصلحة الانسانية او لعكس مصلحتها. فإن المستقبل لديه من المشاكل العظيمة ومتعلق بالطريق الذى يسلكه الانسان. وبذلك ينتقل وايتسسيكر من عالم فيزيائى الى فيلسوف طبيعى الى مفكر اجتماعى انسانى شامل. وهكذا فان الشعلة التى اوقدها بلانك لم تنطفىء بل تتابع اتقادها الى الاجيال.

ملاحظات

ارى من الضرورى اعطاء بعض توضيحات على المقال.

ترجمة حياة ماكس بلانك *Max Planck*: ولد ماكس بلانك فى ٢٣ نيسان (ابريل) ١٨٥٨ فى مدينة كيل (شمال المانيا) من ابوين اصلهما من مقاطعة ورتمبرغ Württemberg، وفى اسلافه عدد لا يستهان به من الحقوقيين وعلماء الألهيات المهمين. امضى ماكس بلانك دراسته الثانوية والجامعية فى مدينة مونيخ، وظهر تفوقه فى الرياضيات فى سن مبكرة. ولقد جلب اهتمام المدرسين لدرجة انه كان يقوم مقام مدرس الرياضيات المريض اثناء تغيبه فى الصفوف المتوسطة والعالية فى التجهيز مع انه لم يكن اكبر سنا من اترابه. كانت مدينة مونيخ فى عهد ترعرعه من المدن التى لعبت دورا هاما فى الحياة الحضارية لالمانيا من جهة العلم والفن والادب. وهكذا نشأ هذا الشاب فى هذا المحيط الخصب ادبيا وفكريا. بجانب نبوغه فى الرياضيات فقد اظهر ميلا قويا للموسيقا. وتردد كثيرا بين العلم والفن واخيرا سلك طريق العلم دون ان يفقد صلته بالفن.

دخل جامعة مونيخ وهو فى السابعة عشر وعند ما بلغ سن العشرين سافر الى برلين لمتابعة دراسته، وفى ٢٨ حزيران (يونيو) ١٨٧٩ اى بعد ان بلغ من العمر واحدا وعشرين عاما قدم اطروحة «حول القاعدة الثانية للنظرية الحرارية الميكانيكية»، ورغم انها نالت درجة ممتازة لم تجد الصدى اللائق بها. بعد سنة من تقديم الاطروحة قدم الى نفس الجامعة موضوعا حول «حالة التعادل فى الاجسام ذات النظائر الاشعاعية» نال به درجة الدكتوراة الممتازة «دكتور هابيل» ولكنه ايضا لم يجد فى الدوائر العلمية فى ذلك الوقت اى صدى ايجابى. قدم بحثا الى جامعة غوتينغن Göttingen كسابقة علمية حول «مصونية القدرة» فنال الدرجة الثانية. واثناء اقامته فى جامعة كيل قدم البحث السابق وذلك من (١٨٨٥ – ١٨٨٩) عندما كان استاذا غير رسمى وبصورة اكثر نضوجا مع دراسة جديدة عن «مبدأ تزايد الانتروبى» (نسبة كمية الحرارة على درجتها). ولقد راى مقاومة من بعض العلماء. فى ربيع ١٨٨٩ توفى الفيزيائى كيرشهوف فى برلين فاستدعى بلانك ليحل محله فى تدريس الفيزياء النظرية، وكان فى البدء استاذا بلا كرسى ومن عام ١٨٩٢ اصبح استاذا رسميا.

اكتشف بلانك نظرية الكم «كوانتا» عام ١٩٠٧، وفى عام ١٩١٢ اسندت اليه امانة سر الاكاديمية البروسية. وفى عام ١٩١٤/١٣ كان رئيسا لجامعة برلين. وفى عام ١٩١٩ حاز على جائزة نوبل العالمية فى الفيزياء. وفى عام ١٩٢٨ منحه هيندنبورغ درع النبل الالمانى. وقد منحته عدة جامعات لقب «دكتور شرف» لم يقتصر على اختصاصه بل تعداه الى الطب. ومن الجامعات الاجنبية التى كرمته كانت كامبريج ولندن واثينا. ولقد منحته اكاديميات وجمعيات علمية عديدة فى الداخل والخارج عضويتها. وفى عام ١٩٣٠ اسندت اليه رئاسة جمعية الامبراطور ويلهلم لتقدم العلوم والتى اصبحت فيما بعد تحمل اسمه تكريما له. وفى ٤ تشرين الاول (اكتوبر) عام ١٩٤٧ قضى نحبه عن عمر يقارب التسعين. وقد ترك لنا ميراثا علميا وفلسفيا وادبيا لا تقضى عليه كر الغداة ومر العشى.

عدا عن الصعوبات الجمة التى اعترضت حياته والتى ذللها بصبر وأناء، فقد رماه الدهر ايضا بوفاة اولاده، فان ابنه الاول وقع شهيداً فى الحرب العالمية الأولى فى ڤردون فى عام ١٩١٦، اما ابنتاه التوأمان فقد توفيتا فى سن الصبا والشباب اثر الولادة، اما اكبر ضربة ضربه القدر فهو اعدام ابنه ارفين Erwin من قبل النازية الالمانية وذلك فى ٢٣ كانون الثانى (يناير) ١٩٤٥، بعد سجن دام ستة اشهر. اما سبب نقمة النازية على ابنه فلأنه كان على اتصال بفرقة ٢٠ تموز (يوليو) ١٩٤٤ التى كانت تود تخليص الشعب الالمانى من الطغيان النازى. وقد شاهد اهوال الحرب العالمية الثانية وضحاياها وحرق بيته وهجرته، ورغم ذلك فقد بقى أمينا لأمته والانسانية، فهوكما يقول المثل العربى: كالعود الذى يزداد بالاحراق طيبا.

ورنر هايزنبرغ Werner Heisenberg: هو الاستاذ الدكتور، دكتور شرف، حامل جائزة نوبل فى الفيزياء عن عام ١٩٣٣، مدير معهد ماكس بلانك للفيزياء والفيزياء الفلكية فى مونيخ. ولد فى ٥ كانون الاول (ديسمبر) ١٩٠١ فى مدينة ورتسبورغ Würzburg. وبعد ان كان استاذا للفيزياء فى جامعتى لايبزيغ وبرلين اصبح منذ عام ١٩٤١ مدير معهد ماكس بلانك فى برلين وغوتينغن. وقد استدعى الى مونيخ عام ١٩٥٨. قام بتقديم دراسات مبدعة فى الميكانيك الكمى بالتعاون مع ماكس بورن وباسكوال يوردان. وان تأثير كتاباته القيمة لا تقتصر على الموضوع الخاص فى فيزياء النواة، بل تشمل ايضا الصورة الكونية العالمية الحاضرة. ومن الجدير بالاشارة اليه سفره القيم «التحول فى اساسات العلوم الطبيعية الحاضرة»، اذ اعيد نشره مرارا، والنشرة التاسعة كانت فى عام ١٩٥٩. وترجم هذا الكتاب الى كل من اللغة الانجليزية والايطالية. وفى عام ١٩٤٩ نشر للمرة الثالثة كتابه عن «فيزياء نواة الذرة»، واعقبه فى عام ١٩٥٥ السفر القيم «صورة الكون لفيزياء اليوم». وله كتاب بعنوان «الفيزياء والفلسفة» نشره فى عام ١٩٥٩ فى شتوتغارت. وكان القى فى انكلترا

محاضرات باسم «محاضرات جيفورد Gifford» تتعلق بالمواضيع السالفة. ولقد اطلعت على موضوع قيم بعنوان «دور الفيزياء فى التطور العصرى للتفكير الانسانى الحالى» نشرته مجلة اونيفرسيتاس Universitas ونشر فى كتاب «العلوم الطبيعية اليوم»، نشر والتر هـ. بير Walther H. Bähr (انظر مجلة العلوم، بيروت آذار/مارس ١٩٦٦). من كتبه التى تعد مبسطة ولكنها فى الحقيقة تحتاج الى معرفة فيزيائية ورياضية قوية جدا «المبادئ الفيزيائية لنظرية الكم»، وهو كتاب خاص للجامعات نشره فى مانهايم ١٩٥٨، ويحتوى على المحاضرات التى القاها فى عام ١٩٢٩ فى جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الامريكية. وفى هذا الكتاب عدا عن التبسيط الذى هو فى مستوى الجامعات كثير من الانتقادات العلمية، فيحتوى ايضا على دراسات عن تعديل القياسات وقياس مكان الالكترون وسرعته وعزمه وطاقته، والالكترون المتصل غير الحر، ونقد المفاهيم الفيزيائية لصورة الامواج والآلات الرياضية لنظرية الكم ويقول فى مقدمة الكتاب :

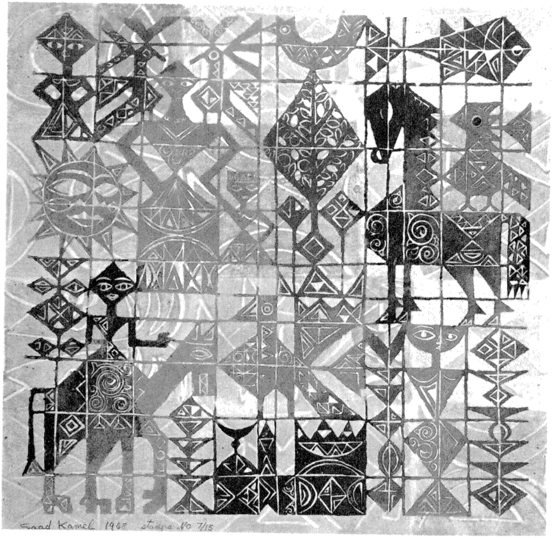
«من المستطاع وصف نتائج الفيزياء مثل الامور الحياتية اليومية كما يليق بها بواسطة مفهومى المكان والزمان العالميين والمحيطين بنا. بيد انه اذا اكتفت الفيزياء بوصف نتائج التجارب مثل اوضاع الخطوط فى اللوحة الفوتوغرافية وما شابه ذلك واستغنت عن النظريات، كان من العبث المناقشة من اجل نظرية للمعرفة فى الفيزياء. ولكننا نصنف الخبرات المختلفة ونجمعها فى زمرات معينة ونربط الحوادث بعضها ببعض باحثين عن السبب والتأثير، فنحصل حسب درجة الترتيب على نظريات اكثر او اقل تطورا. وفى الحقيقة فإنه يلزم التمرين على هذا المنحى لا فى حدود الفيزياء فقط، بل فى الاختبارات البدائية من الحياة اليومية ايضا. وهذا هو اساس نشوء جميع المفاهيم.»

جمع هايزنبرغ فى المقال السابق الذى القاه بصفة محاضرة فى الجمعية الفيزيائية الالمانية والذى ترجمناه وعلقنا عليه فى كتابنا ونوهنا عنه فى مقالنا هذا، على معلومات فيزيائية ترتبط بالفلسفة قديمها وحديثها.

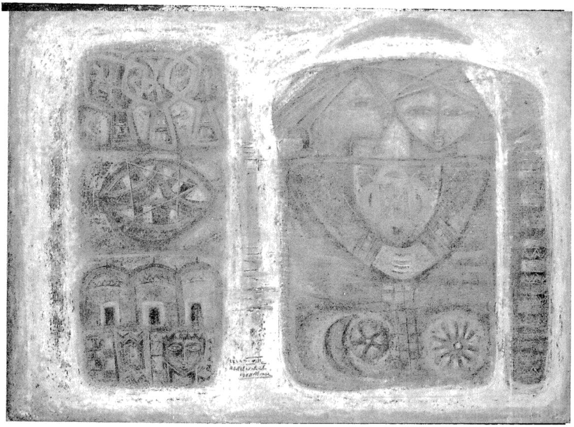
نيلز بور Niels Bohr : فيزيائى دانيماركى من كوبنهاغن (١٨٨٥/١٠/٧ – ١٩٦٢/١١/١٨)، كان يهتم بالفيزياء والكيمياء. وقبل ان يقدم اطروحته وهو ابن اثنتين وعشرين سنة، استحق الوسام الذهبى لاكاديمية العلوم الدانماركية من اجل موضوعه «التوتر السطحى»، وقد كان موضوع اطروحته «النظرية الالكترونية للمعادن». وقد اشتغل معاونا لروذر فورد (١٨٣٠ – ١٨٩٥) الذى اكتشف تلاشى العناصر، ووجد للاجسام المتصفة بخاصية الاشعاع ثلاثة اشعة. وقد كان بور مدرسا Lektor فى بريطانيا رغم انه كان دانيماركيا. ولقد اتيح له التأليف بين النظرية الذرية لروذر فورد مع نظرية الكم لبلانك. ومن ذلك نشأت فكرة «القفز الكوانتية» خلافا لما كان يظنه لايبنيتز. وفى بدء عصرنا هذا كان يظن بان الذرة عبارة عن مجموعة فلكية تدور فيها الالكترونات السالبة حول نواة موجبة. وقد وجد بور فى هذه الصورة نقصا لأن الالكترون الذى يتحرك حول النواة يتسارع ومن اجل ذلك فيلزم ان يرسل اشعة مغناطيسية كهربائية، وان الطاقة المتناقصة تسبب وقوع الالكترون فى النواة. وان مثل هذا الحادث لم يقع. وقد حل بور هذه المشكلة بتطبيق نظرية الكم لا مجال لذكرها هنا. وهكذا تلقى نظرية بلانك ضوءا جديدا على بنية الذرة، فلا يقتصر تأثيرها على تحويل الاشعاع الى طاقة، بل فى معرفة سير الالكترون ضمن الذرة. ولقد اتخذ المدار فيها بعد سومرفلد Sommerfeld (١٨٦٨ – ١٩٥١) قطع ناقص، خلافا لـ«بور» الذى كان تصوره دائرة، وكان سومرفلد الفيزيائى الالمانى استاذا فى كلاوزتال وآخن وموينخ. ولقد استخدم نظرية الكم ايضا فى معرفة البناء الذرى، والبنية الدقيقة لخطوط الطيف.

باول ديراك Paul Dirac : فيزيائى بريطانى ولد فى عام ١٩٠٢، واشتغل فى نظرية الميكانيك الذرى والتى تمت بصلة الى نظرية الكم لشرودينغر وهايزنبرغ مع النظرية النسبية لآينشتاين. حاز على جائزة نوبل للفيزياء مع شرودنغر Schrödinger فى عام ١٩٣٣. وكان هذا الاخير استاذا فى برلين واكسفورد.

ماكس بورن Max Born : ماكس بورن هو حامل جائزة نوبل فى الفيزياء عام ١٩٥٤، والمقيم حاليا فى المانيا «باد بيرمونت Bad Pyrmont» ولد ١٨٨٢/١٢/١١ فى مدينة بريسلاو، ودرس فى جامعة غوتينغن. وفى عام ١٩٣٣ سافر الى انكلترا وكان منذ ١٩٣٦ فى جامعة ادنبرغ، وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية رجع الى المانيا. وهو عضو فى عدة اكاديميات علمية. مجال بحثه : النظرية النسبية، نظرية الكم، نظرية السياج البلورى، ديناميكية السياج البلورى، بناء المادة، والنظرية النسبية لآينشتاين، مشاكل الذرة الديناميكية، فيزياء الذرة، الصناعة الذرية ... الخ.



سعد كامل، (مصر): الفارس، ١٩٦٧. تصوير: إدارة بينالى، البندقية 34. Biennale, Venezia 1968.



عبد الوهاب مرسى (مصر): أطفال فى حديقة، ١٩٦٨. 34. Bicnnale, Venezia. تصوير: إدارة بينالى، البندقية

إنجى أفلاطون (مصر): حصاد اللوف، ١٩٦٧. 34. Biennale, Venezia. تصوير: إدارة بينالى، البندقية

أورس أوبرلين : *Urs Oberlin*

«جبل رَهَب»* *DJEBEL RAHAB*

يصير الهواء أرق.
القمة الدانية فى بؤرة البصر ،
وأنت تسبقين
الهوينا ، كل خطوة
تصدم السماء بالرمال.
أدون آثارى باللون
الأزرق فى آثارك ،
البحر يرمش دونمار ياح.

وعندما ينعق
الطائر بغتة ،
تتحجر السكنية
تحيط بالصوت ،
ظلالنا
كظلال الجبل رفيعة
تدنو من السحاب ،
وعندما تتلاشى ،
ولازال يخيم
الليل على قمم مغايرة ،
ترفعين يدَك.
خيال أرنب
يعدو على الطريق ،
خيال ثعلب —
إنى أرفع يدى.
كأنذاك
على جدار غرفة الأطفال
تسرع الأطياف على صفحة الجبل
يدى تلاحق يدكِ ،
ويدك يدى.
فى الوديان يشعشع الغسق ،
وتصعد الريح
من الصحارى
دخانا.

«هناك» ، قلت «أنظر !»
«عجلة الساقية.»
«تعال ، إنها تدور !»
«إنها بعيدة ، كورنيليا.»
وينعق الطائر
مرة أخرى
يحصى كعصفور دورى
الأعوام المعاشة بصوت
عال ، والمستقبلة
بصوت أخفض.
إنك تسبقين.
والرمال تشحذ الحجر ،
تصبغ الشعر بياضا ،
زوج من الثيران يطحن
الرمال.
تتقطر من العجلة
فوق حشائش قلقة
تدور دورة ودورة ؛
تدور معها العين ، تدور التلال
رويدا رويدا
حول بؤرة العجلة
سواد خماسى الشعاع.
الطائر لم يعد ينادى.
الدابتان تدكان فى الدوامة
الأرض بإيقاع
ثقيل رهيب ،
تعمقان آثار الحوافر.
تتأرجح القضبان ، تدور
الرمال الهوينا ، لكنك
تكسرين الحلقة فى وسطها
تتقدمين نحو الساقية
وتقف العجلة.

ترجمة : مجدى يوسف

* مع أن هذه القصيدة مرثية تمس تجربة شخصية للشاعر السويسرى ، إلا أنها فى أصلها الألمانى غير تقليدية الصيغة. وارتباط اللغة العربية بالرهبة فى نفس الشاعر واضح من اختياره لعنوان قصيدته ، الذى لو عدّلناه إلى لغة عربية صحيحة لقلنا : جبل الرهبة ! وهنالك إشارات جليه إلى قرب منية (كورنيليا) شقيقة الشاعر ، مثل : «وأنت تسبقين ؛ الطائر ينعق ؛ العجلة تتوقف». وكان الشاعر قد خرج مع شقيقته ؛ فى رحلة كان كل منهما يعلم أنها رحلة الوداع . . (المترجم)

الموافق والمعارض

اوبرا مدرسية لبرتولت برشت

ترجمها مجدى يوسف

تتألف هذه الأوبرا من فصلين لا يكمل الواحد منهما الآخر وإنما يعارضه. وقد أخذ برشت مادة هذه الأوبرا المدرسية عن تمثيلية من مسرح «نو» Nô اليابانى، عنوانها «طانيكو» Tanikô[1]

الأشخاص: مدرس. أم.
صبى. طلبة ثلاثة. كورس كبير.

الموافق

المشهد الاول

كورس كبير: ينبغى أولا أن نتعلم كيف نوافق
كثيرون يوافقون، ومع ذلك
لا يوجد اتفاق
وكثيرون لا يُسألون
وكثيرون يوافقون
على الخطأ. من أجل هذا:
ينبغى أولا أن نتعلم كيف نوافق.

المدرس فى جانب من المسرح — ندعوه هنا القسم الأول — والأم والصبى فى الجانب المقابل أو القسم الثانى.

المدرس: إنى مدرس. أدرس فى معهد دراسى بالمدينة. ويطلب العلم على يدى تلميذ توفى أباه، ولم يعد له سوى أم ترعاه. ولقد نويت الذهاب إليه وأمه كى أسلم عليهما قبل أن أشرع فى رحلتى صوب الجبل. فان وباءاً وبيلا تفشى فى مدينتنا. وفى المدينة الواقعة خلف الجبال أساطين الأطباء. (يطرق الباب) هل لى أن أدخل؟

الصبى (يخطو من النصف الثانى للمسرح إلى نصفه الأول): من بالباب؟ أهلا، إنه الأستاذ، الأستاذ أتى لزيارتنا!

المدرس: لِمَ لَمْ تحضر طوال هذه المدة إلى المدرسة فى المدينة؟

الصبى: ما استطعت القدوم إلى المدينة، فأمى أصيبت بالمرض.

المدرس: لم أدر ذلك. خبرها — من فضلك — أنى هنا.

الصبى (مناديا على أمه): أماه، إنه الأستاذ.

الأم (جالسة فى القسم الثانى من المسرح على مقعد خشبى): دعه يتفضل.

الصبى: تفضل.

المدرس: مضت على زيارتى لكما مدة. ولقد خبرنى نجلك أن مرضا أصابك. فهل تشعرين الآن بتحسن؟

الأم: يؤسفنى أنى لا أشعر بتحسن. فما عثر — حتى الآن — على دواء لهذا الداء.

المدرس: لابد من إيجاد حل ما. وإن هذا هو دافع مجيئى: إذ أردت أن أستودعكما قبل أن أرحل غدا عبر الجبال، لأعود ومعى الدواء والارشاد الطبى. ففى المدينة التى وراء الجبال يوجد كبار الأطباء.

الأم: رحلة عبر الجبال للإغاثة! حقا سمعت أن هناك كبار الأطباء. ولكنى أيضا سمعت أنها رحلة غاصة بالأخطار — أيخطر لك أن تصحب فيها ولدى؟

المدرس: ليست هذه برحلة يصطحب فيها طفل.

الأم: حسنا. وإنى أتمنى لك أن تعود منها سالما.

المدرس: والآن أستأذن فى الذهاب. نراكم على خير!

(يمضى إلى القسم المقابل من المسرح)

الصبى (يتبعه): أريد أن أقول شيئا.

(الأم تتسمع على الباب)

المدرس: وما هو؟

الصبى: أريد أن أرحل معكم عبر الجبل.

المدرس: كما سبق أن خبرت أمك
إنها رحلة وعرة
كلها أخطار. ولن يسعك أن

---

(١) راجع تعقيب المترجم على هذه الأوبرا فى مقالته المنشورة بهذا العدد: كيف نوافق وكيف نعارض؟

ترافقنا فيها. ثم:
كيف بك أن تغادر أمك وهى الوحيدة
مع أنها عليلة؟
إبق هنا. فمحال عليك
أن ترافقنا.

الصبى : بل لأن أمى مريضة
أريد أن أصحبكم لآتى إليها
بالدواء وإرشاد
أطباء المدينة التى وراء الجبال.

المدرس: وهل توافق على ما قد يلم بك من أخطار الرحلة؟

الصبى : نعم.

المدرس: لا مفر من أن أحادث أمك مرة أخرى.

(يعود إلى القسم الثانى من المسرح. أما الصبى فيتسمع على الباب)

المدرس: هأنذا أعود مرة أخرى. فولدكم يصر على الرحيل معنا. وقد قلت له أنه لا يجوز أن يغادركم وحدكم برغم مرضكم. وأنها رحلة خطرة وعرة. وخبرته أنه محال عليه أن يصحبنا. لكنه قال أنه لابد أن يرافقنا ليأتيكم بالدواء والارشاد الطبى من المدينة التى وراء الجبال.

الأم : إنى سمعت ما قال الصبى. وما أشك فى أنه يريد أن يصحبكم فى تلك الجولة الخطيرة. تعال، ادخل يا بنى.

(الصبى يخطو نحو القسم الثانى من المسرح)

منذ اليوم الذى غاب فيه
عنا أبوك. وأنا
لم يعد لى سواك.
فما غبت عن بصرى ولا عن ذاكرتى
سوى الوقت الذى كان يلزمنى
لأعد طعامك
وأرتق ثيابك
وأدبر النقود.

الصبى : حق كل ما ذكرت. ولكنى نويت ولن أرجع عما أعتزم.

الصبى والأم والمدرس: سأقوم (سيقوم) بالجولة الخطرة وآتى إليك (ويأتى إلى، ويأتى إليها) بالدواء والارشاد الطبى من المدينة التى وراء الجبال.

الكورس الكبير : ولما تبين لهما أن
الصبى لن يفلح معه
تحذير ولا تصوير
هتفا بصوت واحد:

المدرس والأم: كثيرون يوافقون على الخطأ، أما هو فلا يوافق على المرض، وإنما
على أن يعالج الداء.

الكورس الكبير : غير أن الأم قالت.

الأم : إن قواى راحت.
ولإن كان لا مفر
فلتصحب الأستاذ
على أن تعود بسرعة.

المشهد الثـــانى

الكورس الكبير : شرعت القافلة فى رحلتها
عبر الجبل
وبرفقتها المدرس
والصبى.
وكان عناء الرحلة أكبر من طاقة الغلام الذى
غالى فى إجهاد
قلبه اللاهث
مطالبا بالعودة إلى الدار.
وعند بزوغ الفجر
لم يعد الصبى قادرا
على زحزحة قدميه المنهكين
فوق سفح الجبل.

(يعبر المدرس القسم الأول من المسرح، ثم يليه الطلبة الثلاثة، وأخيرا يأتى الصبى ومعه إبريق)

المدرس: سرعان ما تسلقنا الجبل. وهذا أول كهف يصادفنا. فلنلبث فيه قليلا.

الطلبة الثلاثة: سمعا وطاعة.

(يمضى ثلاثتهم نحو ارتفاع يعلو القسم الثانى من خشبة المسرح. أما الصبى فيستوقف المدرس)

الصبى : أريد أن أقول شيئا.

المدرس: وما هو؟

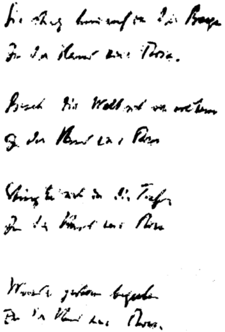
الصبى : لا أحس بأنى على ما يرام.

المدرس: صه! إن كلاما كهذا لا يقال فى رحلة كهذه. ربما كنت متعبا لأنك لم تألف التسلق. فلتقف قليلا فى مكانك حتى تستريح.

(يصعد المدرس فوق الجزء المرتفع من أرضية المسرح)

الطلبة الثلاثة: يبدو أن الصبى قد أرهقه التسلق. فلنسأل الأستاذ عما به.

قصيدة لبرتولت برشت بخط الشاعر.



طلعت الجبـال،
وبيـدها وردة

نظرت الى الدنيا من بعيد،
وبيـدها وردة

ألقت نفسها فى الاعماق،
وبيـدها وردة

دفنت البارحــة،
وبيـدها وردة.

الكورس الكبير : هيا، افعلوا!

الطلبة الثلاثة للمدرس: سمعنا أن الصبى منهكا من التسلق. فماذا به؟ وهل تخشى عليه شيئا؟

المدرس: إنه يشعر بوعكة. ولكنه فيما عدا ذلك على ما يرام. فكل ما هناك أنه متعب من التسلق.

الطلبة الثلاثة: أنت — إذن — لست مهموما عليه.

(راحة طويلة)

الطلبة الثلاثة (فيما بينهم): أسمعتم؟ يقول الأستاذ أن الصبى
ليس إلا متعبا من التسلق.
ولكن ألا يبدو عليه الآن تغير مريب؟
إن بعد الكهف
سيأتى طريق ضيق رفيع
ولن يجتازه الواحد منا
إلا إذا استند بكلتى يديه
على الجدار الصخرى.
فلعله ليس مريضا
وإلا اضطررنا أن نخلفه
هنا رغما عنا.

(ينادون على الصبى من فوق منصتهم بينما يكوروا أيديهم أمام أفواههم على شكل قمع):

أمريض أنت؟ — (الصبى لا يجيب.) — فلنسأل الأستاذ (يسألونه): لما سألناك عن الصبى من قبل خبرتنا أنه ليس إلا مجهدا من التسلق. لكنه يبدو عليه الآن تبدل مريب. وها هو قد جلس.

المدرس: إنى أتبين أن المرض قد ألم به. فلتحاولوا أن تحملوه عبر الممر الضيق.

الطلبة الثلاثة: سنحاول.

ملحوظة فنية: يحاول الطلبة الثلاثة أن تحملوا الصبى عبر الممر الضيق. غير أنه يتعين على هذا الممر أن يكون مشيدا بالمنصات والكراسى والحبال الخ بحيث يتمكن الطلبة من إجتيازه وحدهم، بينما يستحيل عليهم ذلك إذا ما أرادوا أن يحملوا الصبى عبره.

الطلبة الثلاثة: لم نستطع أن نجتاز به الممر، ولن نستطيع أن نبقى معه. وكيفما كان الأمر فليس أمامنا إلا المضى، إذ أن مدينة بأكملها تنتظر الدواء الذى علينا أن نحضره. وإنا لنشعر بالتقزز لكنا سنضطر إلى هجره وحده فى الجبل، إن هو لم يقو على السير معنا.

المدرس: ولربما اضطررتم إلى ذلك اضطرارا. إنى لا أملك أن أعترض عليكم. ولكنى أرى أنه من الصواب أن يسأل المريض عما إذا كنا نعود من أجله. إنى أتألم كثيرا لهذا المسكين. وأود أن أمهد له برفق تلقى مصيره.

الطلبة الثلاثة: فلتفعل.

(يقفوا بوجوههم كل فى اتجاه معاكس للآخر)

الطلبة الثلاثة والكورس الكبير:
نريد أن نسأله (سألوه) عما إذا
كان يطالب (يطلب)
بأن تعود (ربما تعود) القافلة من أجله
ولكنه حتى إذا طلب ذلك
فلن نوافق
إنما سنمضى ونتركه وحده.

المدرس (يهبط إلى الصبى الذى لا زال فى القسم الأول من المسرح): استمع إلى جيدا! بما أنك مرضت وصرت لا تقوى على المضى فلا مفر لنا من أن نتركك وحدك هنا. لكنه من الصواب أن يسأل المريض عما إذا كنا نعود من أجله. ويقضى العرف بأن يجيب المريض: عليكم ألا تعودوا.

الصبى: فاهم.

المدرس: أتطلب أن نعود من أجلك؟

الصبى: لا، لا تعودوا!

المدرس: هل توافق إذن على أن نتركك ونمضى؟

الصبى: أريد أن أفكر أولا (برهة صمت يقلب فيها الأمر فى ذهنه) نعم أوافق.

المدرس (مناديا على القسم الثانى من المسرح): لقد أجاب بما تقضى به الضرورة.

الكورس الكبير، والطلبة الثلاثة (أثناء هبوطهم نحو القسم الأدنى من خشبة المسرح): لقد وافق: هيا تابعوا السير!

(الطلبة الثلاثة لا يحركون ساكنا)

المدرس: هيا امضوا، ولا تقفوا
فانكم عزمتم على متابعة المسير.

(الطلبة الثلاثة لا يحركون ساكنا)

الصبى: أريد أن أقول شيئا: أرجوكم ألا تتركونى راقدا، بل أن تلقوا بى فى الوادى. فانى أخاف الموت وأنا وحدى.

الطلبة الثلاثة: لا نستطيع أن نفعل ذلك.

الصبى: وإنى أطالبكم بذلك.

المدرس: لقد عزمتم على أن تمضوا
وتتركوه
وإن تحديد مصيره ليسير
أما تنفيذه فصعب مرير.
هل أنتم مستعدون أن تلقوا به فى الوادى؟

الطلبة الثلاثة: أجل.

(يقومون بحمل الصبى إلى المنصة العليا فى القسم الثانى من المسرح)

إسند رأسك على ذراعنا
ولا توتر نفسك
فانا نحملك بحذر.

(يقف الطلبة الثلاثة فوق الحافة الخلفية للمنصة، وذلك فى مواجهة الصبى بحيث يغطونه)

الصبى (دون أن يراه الجمهور):
كنت أعلم أنى ربما
أفقد حياتى فى هذه الرحلة.
وإن انشغالى بأمى
أغرانى بالرحيل.
خذوا إبريقى
واملأوه دواءاً
وعندما تعودوا
أعطوه أمى.

الكورس الكبير: عندئذ أخذ الأصدقاء الابريق
وندبوا سبل العالم المحزنة
ودستورها المرير
ثم ألقوا الصبى.
ألقوا به
متلا صقين جنبا الى جنب
وعيونهم مغلقة
لا يزيد واحد منهم وزرًا على جاره
ثم قذفوا وراءه طينا
وحجارة.

برتولت برشت فى برلين
لوحة للفنان أرنو مور (عام ١٩٦٣)

أنا كاتب المسرحيات. أعرض
ما رأيته. رأيت فى أسواق البشرية
كيف يتجر بالانسان. هذا
ما أعرضه، أنا كاتب المسرحيات.
(مطلع أغنية «كاتب المسرحيات» لبرتولت برشت)

المشهد الاول

الكورس الكبير : ينبغى أولا أن نتعلم كيف نوافق
كثيرون يوافقون، ومع ذلك
لا يوجد اتفاق
وكثيرون لا يسألون
وكثيرون يوافقون
على الخطأ. من أجل هذا:
ينبغى أولا أن نتعلم كيف نوافق.

المدرس فى جانب من المسرح — ندعوه هنا القسم الأول — والأم والصبى فى الجانب المقابل أو القسم الثانى.

المدرس : إنى مدرس. أدرس فى معهد دراسى بالمدينة. ويطلب العلم على يدى تلميذ توفى أباه، ولم يعد له سوى أم ترعاه. ولقد نويت الذهاب إليه وأمه كى أسلم عليهما قبل أن أشرع فى رحلتى صوب الجبل. فإن وباءاً وبيلا تفشى فى مدينتنا. وفى المدينة الواقعة خلف الجبال أساطين الأطباء. (يطرق الباب) هل لى أن أدخل؟

الصبى (يخطو من النصف الثانى للمسرح إلى نصفه الأول): من بالباب؟ أهلا، إنه الأستاذ، الأستاذ أتى لزيارتنا!

المدرس: لِمَ لَمْ تحضر طوال هذه المدة إلى المدرسة فى المدينة؟

الصبى : ما استطعت القدوم إلى المدينة، فأمى أصيبت بالمرض.

المدرس: لم أدر ذلك. خبرها — من فضلك — أنى هنا.

الصبى (مناديا على أمه): أماه، إنه الأستاذ.

الأم (جالسة فى القسم الثانى من المسرح على مقعد خشبى): دعه يتفضل.

الصبى : تفضل.

المدرس: مضت على زيارتى لكم مدة. ولقد خبرنى نجلكم أن مرضا أصابكم. فهل تشعرون الآن بتحسن؟

الأم: لا تهتم لمرضى، فهو ليس خطير العواقب.

المدرس: إنه ليسرنى أن أسمع ذلك. ولقد جئت لأسلم عليكم قبل أن أذهب عما قريب فى رحلة للبحث العلمى عبر الجبال. إذ أنه فى المدينة التى وراء الجبال يوجد كبار العلماء.

الأم: رحلة علمية عبر الجبال! حقا سمعت أن هناك يقطن كبار الأطباء، ولكنى أيضا سمعت أنها رحلة غاصة بالأخطار — أيخطر لك أن تصحب فيها ولدى؟

المدرس: ليست هذه برحلة يصطحب فيها طفل.

الأم: حسنا. وإنى أتمنى لك أن تعود منها سالما.

المدرس: والآن أستأذن فى الذهاب. نراكم على خير!

(يمضى إلى القسم المقابل من المسرح)

الصبى (يتبعه): أريد أن أقول شيئا.

(الأم تتسمع على الباب)

المدرس: وما هو؟

الصبى : أريد أن أرحل معكم عبر الجبل.

المدرس: كما سبق أن خبرت أمك
إنها رحلة وعرة
كلها أخطار. ولن يسعك أن
ترافقنا فيها. ثم:
كيف بك أن تغادر أمك وهى الوحيدة
مع أنها عليلة؟
إبق هنا. فمحال عليك
أن ترافقنا.

الصبى : بل لأن أمى مريضة
أريد أن أصحبكم لآتى إليها
بالدواء وإرشاد
أطباء المدينة التى وراء الجبال.

المدرس: وهل توافق على ما قد يلم بك من أخطار الرحلة؟

الصبى : نعم.

المدرس: لا مفر من أن أحادث أمك مرة أخرى.

(يتجه إلى القسم الثانى من المسرح. أما الصبى فيتسمع على الباب)

المدرس: هأنذا أعود مرة أخرى. فولدكم يصر على الرحيل معنا. وقد قلت له أنه لا يجوز أن يغادركم وحدكم برغم مرضكم. وأنها رحلة خطرة وعرة. وخبرته أنه محال عليه أن يصحبنا. لكنه قال أنه لابد أن يرافقنا ليأتيكم بالدواء والارشاد الطبى من المدينة التى وراء الجبال.

الأم : إنى سمعت ما قال الصبى. وما أشك فى أنه يريد أن يصحبكم فى تلك الجولة الخطيرة. تعال، ادخل يا بنى.

(الصبى يخطو نحو القسم الثانى من المسرح)

منذ اليوم الذى غاب فيه
عنا أبوك. وأنا
لم يعد لى سواك.

فما غبت عن بصرى ولا عن ذاكرتى
سوى الوقت الذى كان يلزمنى
لأعد طعامك
وأرتق ثيابك
وأدبر النقود.

الصبى: حق كل ما ذكرت. ولكنى نويت ولن أرجع عما أعتزم.

الصبى والأم والمدرس: سأقوم (سيقوم) بالجولة الخطرة وآتى إليك (ويأتى إلى، ويأتى إليها) بالدواء والارشاد الطبى من المدينة التى وراء الجبال.

الكورس الكبير: ولما تبين لهما أن
الصبى لن يفلح معه
تحذير ولا تصوير
هتفا بصوت واحد:

المدرس والأم: كثيرون يوافقون على الخطأ، أما هو
فلا يوافق على المرض، وإنما
على أن يعالج الداء.

الكورس الكبير: غير أن الأم قالت.

الأم: إن قواى راحت.
ولإن كان لا مفر
فلتصحب الأستاذ
على أن تعود بسرعة.

المشهد الثـــانى

الكورال الكبير: شرعت القافلة فى رحلتها
عبر الجبل
وبرفقتها المدرس
والصبى.
وكان عناء الرحلة أكبر من طاقة الغلام الذى
غالى فى إجهاد
قلبه اللاهث
مطالبا بالعودة إلى الدار.
وعند بزوغ الفجر
لم يعد الصبى قادرا
على زحزحة قدميه المنهكين
فوق سفح الجبل.

(يعبر المدرس القسم الأول من المسرح ثم يليه الطلبة الثلاثة، وأخيرا يأتى الصبى وفى يده إبريق)

المدرس: سرعان ما تسلقنا الجبل. وهذا أول كهف يصادفنا. فلنلبث فيه قليلا.

الطلبة الثلاثة: سمعا وطاعة.

(يمضون نحو ارتفاع يعلو القسم الثانى من خشبة المسرح. أما الصبى فيستوقف المدرس)

الصبى: أريد أن أقول شيئا.

المدرس: وما هو؟

الصبى: لا أحس بأنى على ما يرام.

المدرس: صه! إن كلاما كهذا لا يقال فى رحلة كهذه. ربما كنت متعبا لأنك لم تألف التسلق. فلتقف قليلا فى مكانك حتى تستريح.

(يصعد المدرس فوق الجزء المرتفع من أرضية المسرح)

الطلبة الثلاثة: يبدو أن الصبى قد أرهقه التسلق. فلنسأل الأستاذ عما به.

الكورس الكبير: هيا، افعلوا!

الطلبة الثلاثة للمدرس: سمعنا أن الصبى منهكا من التسلق. فماذا به؟ وهل تخشى عليه شيئا؟

المدرس: إنه يشعر بوعكة. ولكنه فيما عدا ذلك على ما يرام. فكل ما هناك أنه متعب من التسلق.

الطلبة الثلاثة: أنت — إذن — لست مهموما عليه.

(راحة طويلة)

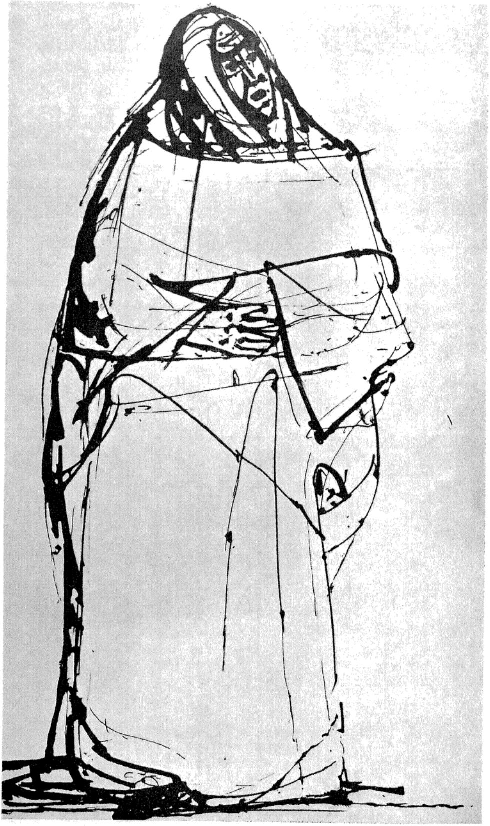
الطلبة الثلاثة (فيما بينهم): أسمعتم؟ يقول الأستاذ أن الصبى ليس إلا متعبا من التسلق.
ولكن ألا يبدو عليه الآن تغير مريب؟
إن بعد الكهف
سيأتى طريق ضيق رفيع
ولن يجتازه الواحد منا
إلا إذا استند بكلتى يديه
على الجدار الصخرى.
ولن نستطيع أن نحمل أحدا عبره.
ترى انتبع العرف الكبير
ونلقى بالصبى فى الوادى؟

(ينادون فى اتجاه القسم الأول من المسرح، بينما يكورون أيديهم على شكل أقماع أمام أفواههم):
أمريض أنت من الصعود؟

الصبى: لا، إنكم ترون أنى واقفا.
أما كنت أجلس
لو أنى مريض؟

(فترة صمت)
(يجلس الصبى)

الطلبة الثلاثة: نريد أن نحادث الأستاذ.
أيها الأستاذ، حين سألناك قبل ذاك عن حال الصبى،



من مسرحية «دائرة الطباشير القوقازية» لوحة للفنان تاديوس كوليسيه‌وتيج

خبرتنا أنه مجهد لا أكثر من التسلق. ولكنه قد يبدو عليه الآن تغير مريب. ثم أنه أيضا جلس. وإنا لنشعر بالتقزز، لكن العرف الكبير السائد هنا من قديم، ينص على أن يقذف فى الوادى من يعجز عن مواصلة المسير.

المدرس: ماذا تقولون؟ أتريدون أن تقذفوا بهذا الطفل فى الوادى؟

الطلبة الثلاثة: نعم، هذا ما نريد.

المدرس: إنه عرف كبير. وإنى لا أقوى على مناهضته. إلا أنه ينص على أن يسأل من حاق به المرض عما إذا كان يريد أن تعود القافلة من أجله. وإنى أتألم كثيرا لهذا المسكين. وأود أن أحدثه برفق عن العرف الكبير.

الطلبة الثلاثة: فلتفعل.

(يقفون بوجوههم، كل فى اتجاه معاكس للآخر)

الطلبة الثلاثة والكورس الكبير:

نريد أن نسأله (سألوه) عما
إذاكان يطالب (يطلب)
أن تعود (ربما تعود) القافلة من أجله.
ولكنه حتى إذا ما طلب ذلك
فلن نوافق (لم يوافقوا) على العودة
وإنما على إلقائه فى الوادى.

المدرس (وقد نزل إلى الصبى الذى لازال فى القسم الأول من المسرح): استمع إلى جيدا! إن قانونا سائدا من قديم ينص على أن من يمرض فى مثل هذه الرحلة يلقى به فى الوادى. ويؤدى هذا إلى موته فورا. ولكن العرف ينص أيضا على أن يسأل من ألم به المرض، عما إذا كان يريد أن تعود القافلة من أجله. كما يقول العرف بأنه على المريض أن يجيب: عليكم ألا تعودوا. ولو أنى كنت فى مكانك كم كنت أرحب بالموت!

الصبى: فاهم.

المدرس: أتطالب بأن نعود من أجلك؟ أم توافق على أن يلقى بك فى الوادى، كما ينص العرف؟

الصبى (بعد فترة صمت قلب أثناءها الأمر فى ذهنه): لا، لست أوافق.

المدرس (ينادى من القسم الأول نحو القسم الثانى): هيا، اهبطوا إلينا. إنه لم يجب بما يقضى به العرف!

الطلبة الثلاثة (أثناء هبوطهم نحو الجانب المقابل من المسرح): إنه يقول لا (متوجهين إلى الصبى) لِمْ لَمْ تجب بما يقضى به العرف؟ إن من ينطق[1] الألف لابد أن ينطق الباء. فعندما سئلت عما إذا كنت موافقا على ما قد يترتب على الرحلة من نتائج، أجبت بنعم.

الصبى: إن إجابتى كانت خاطئة، ولكن سؤالكم كان أخطأ. فمن ينطق الألف لا يلزم بنطق الباء. وإنما بامكانه أن يتبين ما كان فى الألف من خطأ. ولقد أردت أن أستحضر الدواء لأمى لكنى صرت الآن بنفسى مريضا. وعليه لم أعد قادرا على تنفيذ ما انتويت. وإنى أريد الحين أن أعود فورا حسبما يقتضيه الوضع الجديد. كما ألتمس منكم أن تعودو بى أنتم أيضا، كى تحضرونى إلى دارى. فإن الدرس بامكانه أن ينتظر. وإذا كان هناك ما يمكن أن نتعلمه، وهو ما أرجوه، فهو ليس إلا أن نعود فى مثل هذا الموقف. أما بالنسبة للعرف الكبير القديم فلست أرى فيه تعقلا (ولا حكمة). إنما ما أحتاج إليه حقا فهو عرف كبير علينا أن نسرع بتطبيقه، وهو الذى يقضى بأن نفكر فى كل موقف جديد بفكر جديد.

الطلبة الثلاثة للمدرس: ماذا علينا أن نفعل؟ إن كلام الصبى معقول، وإن لم يكن بطوليا.

المدرس: إنى أترك لكم أمر ما يجب أن تفعلوه. ولكنى أقول لكم أنكم لو عدتم ستقابلون بالعار وضحكات الاستهزاء.

الطلبة الثلاثة: أليس عارا عليه أن يتحدث لصالح نفسه؟

المدرس: لا. لست أرى فى ذلك عارا.

الطلبة الثلاثة: إذن نريد أن نعود، ولن يعوقنا سباب
ولا ضحكات استهزاء عن فعل الشىء المعقول،
ولا عرف قديم عن تقبل فكر جديد.
إستند برأسك على ذراعنا
ولا توتر نفسك
سنحملك فى حذر.

الكورس الكبير: هكذا صحب الأصدقاء الصديق
ووضعوا أس عرف جديد
وقانون جديد
وأعادوا الصبى إلى داره.
ومضوا متلاصقين جنبا إلى جنب
فى مواجهة السباب
وضحكات الاستهزاء، بعيون مفتوحة
وما زاد أحدهم جبنا على جاره.

---

١) مثل ألمانى تقليدى يعنى ضرورة الاستمرار فى نفس الخط مهما كان الثمن (المترجم)

كيف نوافق وكيف نعارض؟

بقلم مجدي يوسف

„Mein Werk ist das eines Kollektivwesens,
das den Namen Goethe trägt“
Goethe

«إن آثارى من عمل كيان جماعى صار يحمل
اسم جوته» جوته

أرادت إحدى معاونات برشت[1] أن تكتب عنه مقالة لاحدى المجلات فسألته وبها شىء من حيرة: ماذا أكتب عنك؟
قال لها: صفينى كما أنا فى بساطة: كمعلم.»
ويروى برشت فى «نوادر السيد كوينر»[2] Geschichten vom Herrn Keuner أن التقى رجل بالسيد «ك»، وكان لم يره منذ مدة، فحياه بقوله: «لم يتبدل فيك شيئـا.»
— «هكذا!» أجابه السيد «ك» وامتقع لونه.
ويقول الصبى فى الفصل الثانى من أوبرا «الموافق والمعارض» لبرتولت برشت:
الصبى: «إن إجابتى كانت خاطئة، ولكن سؤالكم كان أخطأ. فمن ينطق الألف لا يلزم بنطق الباء. وإنما بامكانه أن يتبين ما كان فى الألف من خطأ .....
الطلبة الثلاثة للمدرس: ماذا علينا أن نفعل؟ إن كلام الصبى معقول، وإن لم يكن بطوليا.
المدرس: إنى أترك لكم أمر ما يجب أن تفعلوه. ولكنى أقول لكم أنكم لو عدتم ستقابلون بالعار وضحكات الاستهزاء.
الطلبة الثلاثة: أليس عارا عليه أن يتحدث لصالح نفسه؟
المدرس: لا. لست أرى فى ذلك عارا.
الطلبة الثلاثة: إذن نريد أن نعود، ولن يعوقنا سباب ولا ضحكات استهزاء عن فعل الشىء المعقول، ولا عرف قديم عن تقبل فكر جديد.»
ومع هذا فالحوار التعليمى الذى يحدو إلى «فعل الشىء المعقول» بدلا من التشبث بـ«عرف قديم» قد استحدث فى المسرحية، بل أدى إلى تغيير ثورى فى بنائها، بعد أن انتقدها تلاميذ مدرسة كارل ماركس بحى «نويكولن» فى برلين، وكانت لا تزال تحمل عنوان «الموافق» فقط. فقد انتقد الصغار موافقة «الصبى» على «العرف الكبير» دون مقاومة، خاصة وأن هذه الموافقة كانت تعنى حتفه! على أنه لا بد من الاشارة إلى أن النص الأول لأوبرا الموافق، التى وضع كورت ڤايل Kurt Weill آنذاك موسيقاها، كان قد حدد البحث العلمى هدفا للجماعة الراحلة عبر الجبال. ومن ثم تعلم برشت من نقد التلاميذ لنص أوبراه، فحياة الصبى أهم وأغلى من البحث العلمى. وبناء على اقتناعه بهذا النقد عدل «الموافق» فبدلا من أن يكون حافز الرحلة فيها هو البحث العلمى جعله طلب دواء شاف لمدينة تفشى فيها الوباء. ثم أضاف إلى «الموافق» فصلا آخرا بعنوان «المعارض» أفسح فيه فرصة للصبى كى يعارض «العرف الكبير» وينتصر عليه — خاصة وأنه لم يعد له ضرورة — وأن يضع بدلا منه أسس عرف وقانون جديد.
وهكذا تحقق الشكل الأخير لأوبرا جديدة — غير ملحنة — بعنوان «الموافق والمعارض» Der Jasager und der Neinsager.
وكان قد سبق للدكتور عبد الرحمن بدوى أن ترجم عنوان هذه المسرحية — فى معرض تقديمه لأعمال برشت[3] — على نحو

(١) الأديبة كيته روليكه Käthe Rülicke
(٢) Bert Brecht: Geschichten vom Herrn Keuner, Suhrkamp Verlag.

مغاير، فقد دعاها: «القائل نعم والقائل لا». إلا أنى لا أشك فى أن الدكتور بدوى سيوافقنى على أن الدقة الشكلية فى ترجمة العبارة الألمانية لا تؤدى فى أغلب الأحيان إلى نقل المعنى المراد فى الأصل. فليس المقصود هو مجرد قول «نعم» أو «لا» وإنما الموافقة أو المعارضة بعد روية وتمحيص ثم اقتناع. والدليل على ذلك أن النشيد الذى صدر به برشت كلا من فصلى هذه المسرحية يحدثنا مباشرة عن الموافقة Einverständnis

Wichtig vor allem ist Einverständnis	ينبغى أولا أن نتعلم كيف نوافق
Viele sagen ja, und doch ist da kein Einverständnis	كثيرون يوافقون، ومع ذلك لا يوجد اتفاق
Viele werden nicht gefragt, und viele	وكثيرون لا يُسألون
Sind einverstanden mit Falschem. Darum:	وكثيرون يوافقون على الخطأ. من أجل هذا:
Wichtig zu lernen vor allem ist Einverständnis.	ينبغى أولا أن نتعلم كيف نوافق.

مصادر الاوبرا

صنع برشت «الموافق» ثم «الموافق والمعارض» من مادة مسرحية يابانية قديمة عنوانها «طانيكو» Tanikô. وهى من مسرح نو Nô. وكلمة «طانيكو» تنقسم إلى شطرين أولهما «طانى» Tani أى «وادى»، وثانيهما «كو» Kô بمعنى الشعائر والطقوس، وبمعنى الحركة فى اتجاه (الوادى) فى آن واحد.(٤) وكان المستشرق البريطانى «آرثر ويلى» Arthur Waley قد ترجم هذه المسرحية إلى الانجليزية، ونشرها ضمن مجموعة من مسرحيات «نو»، بعد أن اختصر نهايتها شيئا ما. ثم قامت إليزابيت هاوبتمان Elisabeth Hauptmann، مساعدة برشت وسكرتيرته، بترجمة المسرحية عن ترجمتها الانجليزية المذكورة إلى الألمانية تحت عنوان: «طانيكو أو القذف فى الوادى» Tanikô oder der Wurf ins Tal.

أتى برشت بعد ذلك فأجرى رتوشا فنية على هذه الصورة المترجمة حتى أخرج منها أول نص لأوبرا «الموافق» Der Jasager التعليمية فى عام ١٩٢٩/١٩٣٠. وبمقارنة ترجمة إليزابيت هاوبتمان بالنص الذى صار مسرحية جديدة على يدى برشت نجد أنه قد أضاف إليه شاعرنا الألمانى نشيدا فى مقدمته على لسان الكورس الكبير، ثم غير الهدف من الرحلة للحج عبر الجبال (فى التمثيلية اليابانية) إلى استهداف البحث العلمى (فى النسخة الأولى من أوبرا «الموافق»)، لاسيما وأننا نعيش فى عصر العلم. ثم أجرى بعض تعديلات طفيفة أخرى فى بناء المسرحية اليابانية إلا أنها أدت إلى تغيرات جوهرية فيها. وإنا لنلمس أسلوب المترجمة الألمانية يطل علينا بوضوح من بين رتوش الفنان المعدّل، وهى التى لم تتطرق سوى إلى المواضع التى رأى برشت ضرورة تبديلها. ولنأخذ مثالا مقارنا على ذلك:

كانت إليزابيت هاوبتمان أمينة فى نقل كلمات الأم اليابانية التى تستعطف وحيدها، حتى لا يرحل مع القافلة، بقولها:

«الأم: إنك أبدا ما ابتعدت عن فكرى وعينى أطول من الوقت الذى تتبخر فيه قطرة من الندى.»

ولكن برشت حول هذه العبارة الشرقية العاطفية إلى أخرى واقعية مادية، فهو يجعل الأم تقول لولدها:

«ما غبت عن بصرى ولا عن ذاكرتى\
سوى الوقت الذى كان يلزمنى\
لأعد طعامك\
وأرتق ثيابك\
وأدبر النقود.»

لا شك أن عبارة الأم فى المسرحية اليابانية لازالت — بعد — أقرب إلى ما قد تقوله أم عربية محدثة لولدها. لكن قبل أن يتقبل الذوق العربى فى المستقبل أغنية لشاعر عربى يستخدم ألفاظا واقعية بسيطة، كتلك التى دونها برشت على لسان

(٣) مسرحيات برشت (١) الأم شجاعة وأولادها — الانسان الطيب فى زتسوان. ترجمها عن الألمانية عبد الرحمن بدوى. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٥. ص ٦.

(٤) راجع تعليقات المترجم الألمانى يوهانس سمبرتسكى Johannes Sembritzki على الأصل اليابانى للتمثيلية فى ; Bertold Brecht: Der Jasager und der Neinsager, Vorlagen, Fassungen und Materialien. Edit. Suhrkamp. 1966. S. 97.

الأم، لا بد من أن تمر الحضارة العربية بمراحل جديدة من التطور، تنقلها من المثالية إلى الواقعية. ولا يعنى ذلك أن ينتظر الكتاب والمثقفون العرب حتى يتم ذلك التطور الحضارى، بل عليهم أن يلاقوه فى منتصف الطريق، وأن يسهموا فى تشكيل مستقبله الخلاق: ليس بالتمسك بالتراث العاطفى المثالى، وإنما بتغيير التراث ونفضه من غباره: بقلبه!

الفارق بين الموافق وبين المعارض

إذا كان الدافع الذى دفع الحجاج – فى التمثيلية اليابانية – إلى أن يقذفوا بالصبى فى الوادى هو التقليد الأسطورى الانفعالى، فقد أحل برشت محله العقل والتقدير الهادىء الرزين للظروف. وليس هو العرف الذى أملى ذاك الاجراء المرير فى نهاية المعالجة الثانية للموافق، وإنما هى ضرورة الموقف الذى لا خيار فيه. وما سلك الصبى فى هذا الموقف سلوك البطل الذى يقبل على هلاكه من أجل إنقاذ المجموع دون وجل، وإنما فكر مليا فى الأمر قبل أن يوافق على أن تمضى القافلة وتتركه فريسة للموت الذى سينقض عليه لا محالة. بل أنه يرجو رفاقه بقوله: «أريد أن أقول شيئا: أرجوكم ألا تتركونى راقدا، بل أن تلقوا بى فى الوادى. فانى أخاف الموت وأنا وحدى.»

وهنالك جانب مشترك بين موقف الصبى الذى تعين الظروف عليه أن يهلك فى «الموافق»، وموقف المتعاطف الذى ينتهى إلى مصير شبيه فى مسرحية تعليمية أخرى لبرتولت برشت تحمل عنوان «الاجراء».

أما الصبى فى الفصل الثانى (المعارض) فيلعب دورا ذكيا، لا شك أنه محبب لدينا جميعا. وهو نفس الصبى الذى فى الفصل الأول رغم اختلاف الظروف. وبسبب اختلاف الظروف نستطيع أن نلمح فى «المعارض» ذكاءه بوضوح بينما لم تتح لنا ملابسات الفصل الأول المحزنة إلا أن نلاحظ ترويه وتقليب الأمر فى ذهنه قبل الموافقة على تلقى مصيره، ثم بذله الجهد مقدما لتجنب ما قد يحيق به من آلام لقاء الموت وهو وحيد.

أما فى الفصل الثانى فيتكشف لدينا ذكاء الصبى بصورة أوضح وأجلى من خلال إدراكه للتناقض بين الضرورة والعرف، وإصراره على اقناع رفاقه بضرورة إحلال عرف جديد مكان العرف القديم. ثم نصره فى النهاية، ونجاحه فى إنقاذ حياته. ولعلنى أرى فى موقف هذا الصبى (المعارض) أفضل نموذج يتمرس به الشباب العربى فى نضاله من أجل تكوين مجتمع جديد.

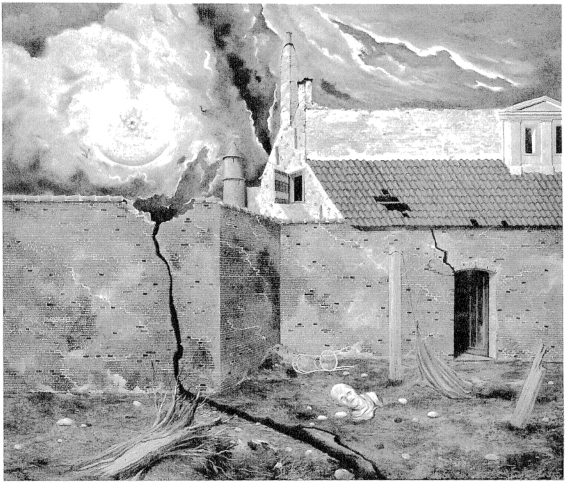
وإن هذه المسرحية (الموافق والمعارض) تعنينا فى العالم العربى بصورة خاصة لأنها تقدم لنا نموذجا للعمل الفنى الهادف. وأقول هنا الهادف وليس الملتزم فحسب، لأن الالتزام موقف يسلكه الأديب بازاء مشاكل عصره ومجتمعه، بينما السلوك الهادف أبعد من ذلك: فهو يريد أن يغير الواقع ليصبح أكثر انسانية. وإن الوعى الذى يشرف على صنع العمل الفنى الهادف كثيرا ما يسلب الفنان سذاجته التى هى سر إبداعه. وهو السبب الذى يجعل نفرا من الكتاب فى ألمانيا – مثلا – ينفر من هدفية الفن، وإن تقبل الالتزام. ومن هذا النوع الأخير جونتر آيش Günter Eich الذى قال لى أنه يرى أن مسرحيات برشت التعليمية Brechts Lehrstücke ليست ناجحة من الوجهة الفنية. وربما وافقت «آيش» لو أنه عكس عبارته فقال أن سائر انتاج برشت المسرحى أفضل من تمثيلياته التعليمية. وإن كان لا بد هنا من أن نلحظ أن المسرح ليس مجرد أدب جمالى واستمتاع فردى محض، وإنما هو أيضا وجود سوسيولوجى. فضلا عن أن برشت كان يكتب «للاستعمال المسرحى»، وليس كما يفعل كاتب مسرحى آخر، كتوفيق الحكيم على سبيل المثال، لا يهمه سوى نشر المسرحية أولا فى كتاب!

ولقد حفزنى إلى ترجمة «الموافق والمعارض» إلى العربية أن شاهدتها ذات ليلة على خشبة مسرح معهد عال لتخريج المعلمين فى إحدى المدن الألمانية الغربية، وكان آنذاك الشباب المثقف فى ألمانيا يعارض بشدة مشروعا بقانون للطوارئ كان يناقش آنذاك فى البوندستاج (وقد نفذ فيما بعد). حتى إذا ما انتهى عرض هذه المسرحية، التى تشير فى شقها الثانى بوضوح إلى ضرورة المعارضة، حياها جمهور الطلبة بحماس كبير وصفق لها تصفيقا حادا كان من الواضح ارتباطه بالموقف الاجتماعى الذى كان راهنا آنذاك.

وإنى لأعتقد أن إخراج هذه المسرحية فى البلاد العربية، خاصة فى المرحلة التى تمر بها الآن، سوف يضيف إلى الثقافة الحديثة فى العالم العربى عنصرا فكريا جديدا خليقا بأن نتبناه.

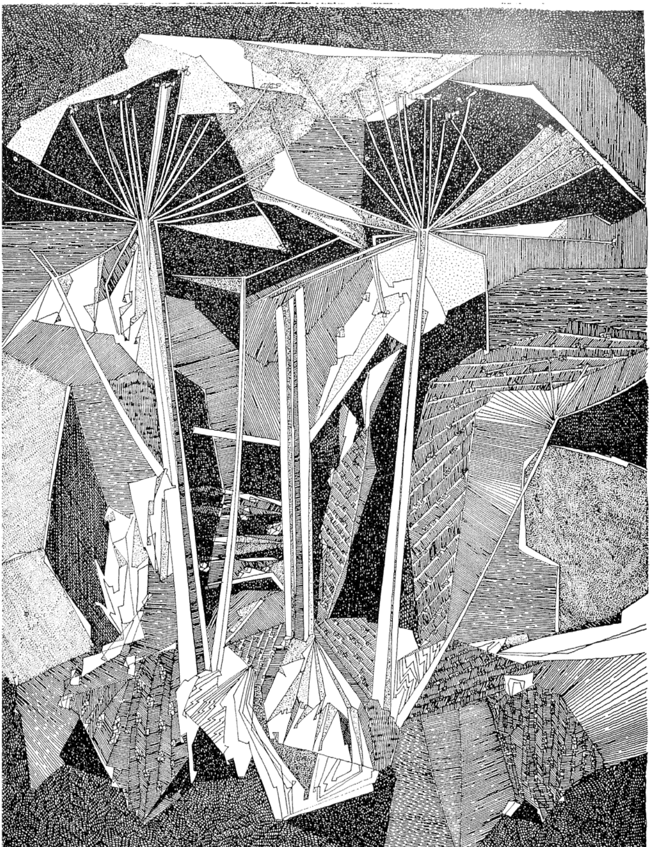
أحمد شبرين (السودان): لعب تجريدى بالحروف العربية.

أحمد شبرين (السودان): لعب تجريدى بالحروف العربية.
كلا اللوحتين مأخوذ عن كتاب Ulli Beier, Contemporary Art in Afrika. London, Pall Mall Press, 1968
نشكر مؤلف الكتاب ودار النشر لتصريحهما لنا بنشر هاتين اللوحتين.



فرانتس رادتسيڤيل، شقوق فى الجدار (لوحة زيتية، عام ١٩٤٥) كليشه: Albrecht-Dürer-Gesellschaft, Schloß Stein, Nürnberg.

زيغبرت هان، نهر جنوبي. (لوحة زيتية، من مجموعة الدكتور. ب. جوكل بكولونيا. كليشه: Albrecht-Dürer-Gesellschaft, Schloß Stein, Nürnberg.



ڤرنر آكرمان، نبات (رسم بالقلم)

تاريخ

كارل إميل شابنجر فرايهر فون شوڤنجن
عن مقالة تذكارية بقلم انطون شال

فى الرابع من أبريل ١٩٦٧ توفى القنصل السابق كارل إميل شابنجر فرايهرن فون شوڤنجن عن تسعين عاما فى بادن بادن. ولإن كان الفقيد قد وهب فى خريف حياته ذخائر مكتبته الشرقية الخاصة إلى قسم الاستشراق فى جامعة هايدلبرج، فقد أقبل فى مطلع شبابه على دراسة اللغات الشرقية. حتى لنراه ولا زال فى المدرسة الثانوية يحاول أن يتعلم العربية. وإن الطريق إلى الشرق يقود فى الغالب إلى حب اللغات. ولقد ارتبطت هواية كارل الشاب حين بدأ الدراسة بجامعة هايدلبرج عام ١٨٩٧ بأغراضه المهنية. فقد عمل – منذ عام ١٨٩٤ – على توسيع معرفته باللغة العربية على يدى «بيتسولد» أستاذ اللغات السامية، كما زاول دراسة الحقوق فى نفس الوقت. وفى عام ١٩٠١ راح يستزيد فى «معهد اللغات الشرقية»، الذى كان قد أنشىء حديثا فى برلين (عام ١٨٨٧)، من اللغات العربية والايرانية الحديثة والعثمانية التركية على يدى «مارتن هارتمان»، وسواه من كبار أساتذة العلوم الاسلامية، إلى أن تخرج بدبلوم المعهد مع درجة الامتياز. حتى إذا ما انتهى شابنجر فى نفس الآن تقريبا من دراسة الحقوق تقدم للخدمة فى وزارة الخارجية بالرايخ الألمانى.

وكان هنالك رواد ألمان لامعون فى أوائل هذا القرن لكل من رشح نفسه لهذا العمل فى حقل الشرق الأدنى: خذ عندك «يوهان جوتفريد ڤتسشتاين» (١٨١٥ – ١٩٠٥) الذى أنقذ بتدخله الشخصى حياة الكثيرين من اللاجئين أثناء مذبحة دمشق عام ١٨٦٠. وإلى نفس الرجل يعود الفضل فى اكتشاف مناطق كادت أن تكون مجهولة من سوريا، فضلا عن مجموعة من المخطوطات العربية الثمينة. وهذا آخر يدعى «فريدريش روزن» (١٨٥٦ – ١٩٣٥)، الذى شغل منصب وزير خارجية الرايخ الألمانى عام ١٩٢١، وكان يجمع فى شخصه الديبلوماسى البارع والعالم المتعمق. وهو الذى قدم للقارئ الألمانى رباعيات الخيام عام ١٩٠٩، إذ كان على إجادة كبيرة للفارسية الحديثة.

كان المثل الأعلى الذى ضربه له هؤلاء الرجال، يضاف إليه رغبته الدائبة فى التحصيل والاستزادة، من علامات الأصالة الأكاديمية التى صاحبت شابنجر فى عمله الديبلوماسى بالمغرب الأقصى، من طنجة إلى الدار البيضاء إلى فاس، ثم إلى الاسهام فى مؤتمر مراكش عام ١٩٠٩، والوقوف على جذور الحضارة الموريتانية. ولقد وضع بحثا بعنوان «حاملو الحضارة فى الدول الموريتانية»، كما قام بترجمات شعرية غير منشورة عن الشاعر الأندلسى العربى ابن زيدون (القرن الحادى عشر) والأميرة ولادة. ومنذ أن تزوج شابنجر وهو مغرم بماضى البرتغال العتيد، لا سيما وأن زوجته كانت برتغالية وهو لم يفوت فرصة لمشاهدة أطلال موقعة القصر الكبير Alcazarquivir جنوبى طنجة، تلك الموقعة التى اندحر فيها الملك سباستيان البرتغالى عام ١٥٧٨.

وبعد نهاية الحرب العالمية الأولى دعاه رئيسه القديم «فريدريش روزن» إلى العودة للانخراط فى السلك الدبلوماسى الألمانى. ولإن كان شابنجر قد قبل الدعوة إلا أنه ما لبث أن تفرغ فى عام ١٩٢٤ لبحوثه العلمية. وإن اهتمامه بقصيدة للطغرائى (١١١٢/١١م) يشكو فيها تعاسة الحياة وشقاء مصيره (لامية العجم) قد أفضى به إلى العناية بتاريخ السلجوقيين. وها هو يقدم فى شيخوخته ترجمة للامية حافلة بالتعليقات والشروح، بل أن آخر دراسة نشرت له كانت حول الطغرائى. وبعد الحرب العالمية الأخيرة دون شابنجر دراساته التى استغرقت عقودا بأكملها فى مساهمات كبيرة تحت عنوان «حول تاريخ مستشار الرايخ السلجوقى، نظام الملك» وأيضا «نظام الملك والخلافة العباسية». ولقد ركز شابنجر جل اهتمامه فى أعوامه الأخيرة على نظام الملك باعتباره وزير السلجوقيين اللامع الجبار (١٠٦٣ – ١٠٩٢) متأثرا ولاشك بما كان يهز العالم فى خريف حياته من أحداث كبار. ولقد ترجم شابنجر إلى الألمانية للمرة الأولى «كتاب السياسة» (سياسة نامه)، الذى وضع فيه نظام الملك جوهر نظرة الساسة وقادة الأمم، كما زود ترجمته بمقدمة وشرح واف، وسجل خاص بالأماكن والأسماء. وبصدور هذا العمل الجليل فى عام ١٩٦٠ أمكن لدائرة أوسع من القراء الألمان أن يطلعوا على ذاك الأثر الفريد.

وحتى أواخر أيامه لم يعرف شابنجر تعبا ولا كللا فى مواصلة بحث النصوص الشرقية أو على الأقل إسناد مهمة تحقيقها إلى المستشرقين الشبان، وكل هذا فى وقت كانت قد بدأت تضرب فيه قواه الجسدية، وتنذره بقرب المنية. وكان آخر ما دونه شعر عربى مع ترجمة ألمانية لفحواه، وهو لان دل على شىء فانما يدل على أن شابنجر قد انتقل من العلم إلى الحكمة إذ تقول تلك الكلمات: من لا يفكر فى نهايته لا يبتهج لسعادته.

ترجمة: مجدى يوسف

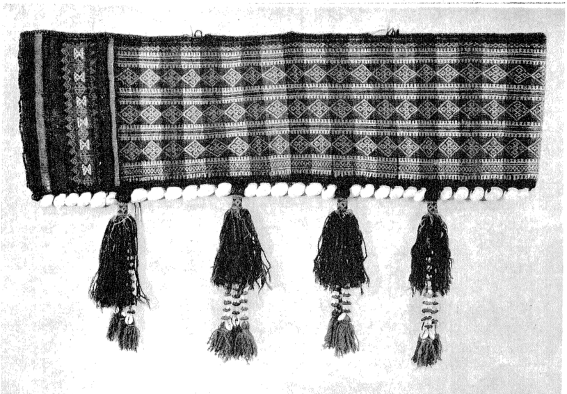
معارض

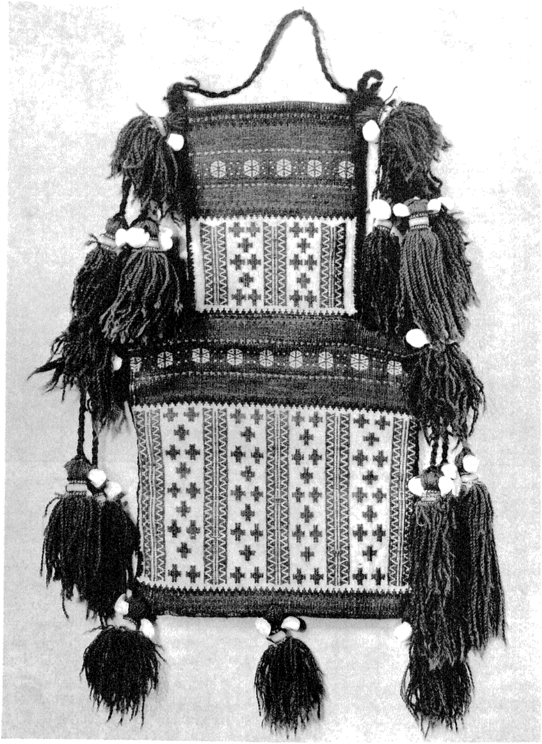
عرضت تحت رعاية المؤسسة الألمانية للدول النامية مجموعة من فنون الرحالة البدو فى بالوجستان، تلك المنطقة الواقعة بين باكستان وإيران، وذلك فى معرض مخصص لها بدار بلدية برلين – راينيكيندورف، استمر من ٢٠ مارس حتى ١١ أبريل ١٩٦٨. وقد جمع السيد مصطفى كونيتسنى Konieczny، وهو الذى عاش فى كراتشى وعمل فيها مدة طويلة، ٥٢ منسوجا صنعوا بأيدى نساء ماهرات فى سهول بالوجستان المرتفعة؛ خاصة وأن النسج والتطريز من الأعمال التى تحظى بالتقدير والتبجيل من جانب نسوة البالوجيين والبراهويين. وأغلب المنسوجات من صوف الأغنام، أما الحابل فتستخدم أيضا فى صنعها أصواف النوق، كما يستعمل صوف الماعز لأجزاء النسيج ذات المتانة الخاصة، والانسجة المسامية التى تسمح بنفاذ الهواء.

ومن الجدير بالذكر أن النول أو المنسج مسطح يمكن طويه واصطحابه دوما فى الحل والترحال.

كما يشاهد فى المعرض المذكور نسيج حائط وظيفته تغطية الفراش داخل الخيام، فضلا عن الأكلمة التى تفرش على أرضيتها، والأكياس المخصصة لحفظ الخبز والملح، وما يوضع تحت صحف الطعام من أغطية، ثم زكائب الغلة والدقيق، وما يحتفظ به الدراويش من أجربة للزكاة وأخرى للقرآن الكريم. وتسترعى النظر بصورة خاصة أردية النساء والرجال الغنية بالتطريز وذات الجيوب الطويلة. كذلك يشاهد الزائر لهذا المعرض زكائب مبطنة وجيوب أسرجة ذات منظر أخاذ، وهى غالبا ما تكون فى شكل هندسى تزينه أحيانا مناظر زخرفية لزهور أو قوافل جمال.

حقيبة (دستدان) مصنوعة من أكلمة محاكة إلى بعضها البعض، وهى تلك التى عادة ما يستعمل عدة منها كغطاء لفراش النوم أثناء النهار. وهذه الحقيبة مصنوعة من نسيج صوفى حديث به خطوط عرضية، ونموذج رسم مكرر على طول المنسوج. وقد ثبتت على الحافة الأمامية أصداف ودع بيضاء كما تدلت من نفس الحافة شراشير تعلقت فى كل ثلاث منها Laro ... بها أصداف وزابخولاك ... ويلاحظ أن كل هذه الزخارف تتدلى إلى أسفل من فوق حافة المخدع المغطى.





حقيبة ملح (بيدان) من شاجاى الغربية.
وهى مصنوعة من نسيج أبيض ممتاز من صوف الأغنام، وبه خطوط حمراء، وزرقاء، وبيضاء، وصفراء فاتحة، وزجزاج متعرجة، ورسوم أزهار منسوجة على شكل صليب. وعلى الحافة العليا شراشير بالعرض.

صندوق، صنع فى أصفهان بإيران، عام ١٦٠٩م، أبعاده ٣٤,٥×٤٩×٧٢ سم، ويرى على غطائه تصوير استقبال رسمى فى قصر الشاه عباس الأول وهو يقبل سفيرا أوروبيا جاءه من طرف قيصر النمسا، رودولف الثانى. أما أطراف الصندوق فحلاة بتصاوير من الشعر الفارسى كـ«شاه نامه» للفردوسى و«هفت پيكر» للنظامى. ولهذا الصندوق أهمية كبيرة فى تاريخ العلاقات بين أوروبا وإيران. وهو محفوظ فى المتحف الإسلامى — برلين.

نشكر ادارة المتحف لتصريحها لنا بنشر هذه اللوحة.

قسمت بعد الحرب الأخيرة مجموعة التحف الاسلامية التى كانت قد أسست فى برلين منذ عام ١٩٠٤، وصارت جزءا من متاحف الدولة فى ألمانيا. وفى عام ١٩٥٤ أودع متحف «دالم» ما تبقى منها فى برلين الغربية، من خزفيات وآثار معدنية وزجاجية. وقد كان من حسن حظ هذه المجموعة أن توالى على إدارتها فى المتحف المذكور كل من العالمين الفذين اللذين اختطفهما الموت فى فترات متلاحقة: إرنست كونل Ernst Kühnel وكورت إردمان Kurt Erdmann (راجع نعيهما فى فكر وفن ٢، ٣، ٥).

ذلك أن هذين العالمين الراحلين لم يدخرا وسعا ولا جهدا لاستكمال ما كان قد فقد من هذه المجموعة بسبب الحرب؛ وإن الشىء الكثير الذى أضيف إليها حتى عام ١٩٦٥ ليعد أعطر ذكرى تشهد على خدماتهما الجليلة فى هذا الميدان. إلا أن هذه الاضافات أدت إلى أن الحاجة قد صارت ملحة إلى تخصيص مكان أوسع تحفظ فيه هذه المجموعة التى صار مديرها الآن الدكتور بريش Dr. K. Brisch وهو ما سيتحقق بمجرد الفراغ من إنشاء متحف «برلين — دالم» الجديد للفن الآسيوى فى عام ١٩٦٩. وإلى أن يتم ذلك أودعت — مؤقتا — مجموعة التحف الاسلامية جناحا من قصر شارلوتنبرج المعروف بطرازه المعمارى الشيق فى برلين. ويطالع الزائر لهذه المجموعة كراسة جميلة، أشرف على إعدادها السيدة الدكتور تسيك — نيسن Zick — Nissen (أنظر فكر وفن ٧). وتعد هذه الكراسة مرشدا ممتازا يوضح ويعقب على التحف

قسم من قنينة صنعت فى دمشق حوالى ١٢٦٠ – ١٢٧٠م، وترى على هذه القنينة المذهبة المزينة بالميناء الملون كتابة تشير الى أحد السلاطين الرسوليين فى اليمن، كما نقش على بطن القنينة صور ١٢ فارساً يلعبون الكرة. وهى محفوظة فى المتحف الإسلامى – برلين.
نشكر إدارة المتحف لتصريحها لنا بنشر هذه اللوحة.

القليلة الممثلة هنا للحضارتين البارثية والساسانية ، فضلا عن القطع الفنية العديدة المستمدة من مختلف العهود الاسلامية، وتفصيلها: أربعين قطعة من عصرى الأمويين والعباسيين فى بلاد العرب، وسبعة وعشرين قطعة تنتمى إلى نفس العهدين أثناء حكمهما فى بلاد فارس، ثم ثمانية وعشرين تحفة ترجع إلى عصر الفاطميين فى مصر. ومما يبعث على الاغتباط أنه قد خصص قسم خاص لعرض حلقات الاتصال بين فنون الشرق والغرب فى القرون الوسطى. ويحتوى هذا القسم بالدرجة الأولى على تحف خزفية ومعدنية. أما مملكة السلجوقيين والدول التى كانت تابعة لهم فيمثلها سبعون تحفة أهم ما بينها القطع الخزفية. بينما يمثل مصر وسوريا فى عهد المماليك خمسة عشر قطعة. ومن بين التحف الممتازة حقا تلك المنتمية إلى حضارتى ايلخانيين والتيموريين (رقم ٢٤٨ – ٢٧٣) إذ أن اهتمام المدراء السابقين للمجموعة الاسلامية كان منصبا بصفة خاصة على الفن الفارسى. ونجد كذلك واحدا وعشرين تحفة ترجع إلى عهد الصفويين وحكم المغول فى الهند، مع أن ما ضاع فى الحرب الأخيرة من أكلمة وسجاد ثمين لن يستعاد إلا ببطء شديد. وتمثل حضارة الأتراك العثمانيين خمسة وعشرون قطعة معظمها من القيشانى والسجاد.
إن كراسة هذا المعرض تحتوى على اثنين وخمسين لوحة لمختلف تحف القسم الاسلامى الذى صار يدعى المتحف الاسلامى. وإنه لأمر يسرنا ويغبطنا أن نراه قد أخذ حقه من الاهتمام وهو ما يليق بمكانته.

طلائع الكتب

Der Orient in der Forschung, Festschrift für Otto Spies, Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1968.

الشرق فى الأبحاث العلمية. مؤلف تذكارى بمناسبة عيد ميلاد أوتو شبيس الخامس والستين فى ٥ ابريل عام ١٩٦٦. نشر ڤلهلم هونرباخ — ڤيسبادن، اوتو هاراسوڤيتس، ١٩٦٧.

من العادات الجميلة أن يكرس لعالم كبير بمناسبة عيد ميلاده الخامس والستين مؤلف تذكارى يساهم فيه أصدقاؤه وتلاميذه بمقالات تهم المحتفى به. إن اهتمامات البروفسور شبيس (راجع فكر وفن، العدد ١١) متعددة متشعبة إلى حد كبير، فهى تمتد من الفقه الإسلامى حتى حقل الاساطير التركية، ولذا فلا عجب أن يشتمل مؤلفه التذكارى على ثلاث وأربعين مقالة فى ٧٥٠ صفحة.

وقدم فرانتز بابنجر Franz Babinger وجوتارد ييشكه Gotthard Jäschke وهانز يواخيم كيسلنج Hans Joachim Kissling وريشارد كرويتل Richard Kreutel مقالات حول موضوعات تاريخية تركية. وعالج عدد آخر من المقالات المؤلفات الخاصة بالكنائس الشرقية والنسطوريين والادب العبرى والاثيوبى. وتتنوع موضوعات هذه المقالات ابتداء من حياة تركستان الثقافية (بايميرزا حايط) ومروراً بحكاية مغولية مشابهة لموضوع حكاية خرافية اوروبية (ڤالتر هايسج Walther Heissig) وانتهاء بحكاية صينية وسيطية تسخر من المسلمين (هربرت فرانكه H. Franke). ولكن القسم الاكبر من المقالات يعالج موضوعات اسلامية وموضوعات التأريخ الأدبى. فيقدم ڤيرنر كاسكل Werner Caskel تحقيقين من بواكر عهد الاسلام وذلك من جمهرة أنساب العرب التى قام بنشرها منذ عهد قريب: أحدهما حول معركة مؤته، والآخر تحقيق شعرى حول قرار حقوقى أصدره الخليفة على بن ابى طالب. ويقدم البرت ديترش Albert Dietrich دراسة عن فهرس للمستحضرات الطبية لعبد اللطيف بن يوسف البغدادى، الذى توفى عام ١٢٣١، وهى قائمة بواحد وثلاثين مستحضراً شافياً بسيطاً ويشير إلى ما يقابلها من شواهد فى الكتابة الطبية العربية. ومما يبعث على الاستحسان أن بولعيد الدودو قدم مختارات من قصائد الشاعر الجزائرى محمد العيد الذى كان له اثر بعيد على التطور الثقافى للجزائر والذى راح يتغنى بالموضوعات الحديثة —كالقنبلة الذرية مثلا— بالاسلوب الشعرى الكلاسيكى وقام ڤلهلم آيلرز Wilhelm Eilers بدراسة لكلمات النجم والكوكب وقوس القزح فى مختلف اللغات الشرقية بما عرف عنه من إلمام عميق باللغات الشرقية القديمة والحديثة، بحيث يقدم بحثاً طريفاً عن تاريخ وتطور هذه الكلمات ويقدم شكرى الجين دراسة حول كلمة دستان (أى قصة) فى اللغة التركية. وقام يوسف فان إيس Joseph van Ess بنشر قسم غير معروف للعالم الدينى المعتزلى النظام مع دراسة وافية له، ويعتبر هذا المؤلف على جانب عظيم من الأهمية حيث يوجه أشد النقد للأحاديث المتضاربة كما يحتوى نقداً لمجموع كتب الحديث، كما يعبر فى نقده للتواتر عن نقد للاجماع أيضاً. وتحتوى المقالة تقييما هاماً لآراء النظام السياسية والدينية. ويدرس ايروين جريف Erwin Gräf فى مقالته موقف التشريع الاسلامى من تنظيم النسل وتحديد النسل، كما يثبت بعد نقاش دقيق للآراء التشريعية المختلفة، أن مسألة تحديد النسل يمكن حلها وفقاً لمبادئ وتعاليم الشريعة الإسلامية. ويناقش فون جرونباوم G. E. von Grunebaum كنه الإسلام كدين وقوة ومدنية. ويقدم جورج حداد عرضاً حول دور ابراهيم باشا فى سوريا حسب وصف فتح الله بن انطون الصايغ، الذى كتب مؤلفاته بلغة قريبة للعربية الدارجة ومازالت محفوظة من النصف الأول من القرن التاسع عشر فى المكتبة الملية الفرنسية فى باريس دون أن تنشر بعد. ويثبت محمد حميد الله أن الكتاب المقدس يمكن اعتباره مصدراً دينياً للشريعة الإسلامية، إذ لم يأت فى القرآن أو الحديث ما ينسخ المعلومات الواردة فيه. ويكتب يوسف هيننجر Joseph Henninger عن تقديس الأسلاف عند البدو العرب. واختار ناشر المؤلف التذكارى ڤلهلم هونرباخ Wilhelm Hoenerbach موضوعاً خلاباً وذلك بما أورده فى مقالته عن كتاب تشبيهات أشعار أهل الأندلس لحسن بن الكتانى الذى عاش فترة فى قرطبة، ثم مات فى سرقسطه عام ٤٢٠ هجرى/١٠٢٩ ميلادى. وتدفعنا المنتخبات المختارة من باب فى الشراب وأوصاف الخمر لستة عشر شاعراً وكذلك

تحليل المادة الشعرية وشرحها إلى الأمل فى تقدم العمل كله فى طبعة جيدة فى حين قريب. وكتب هيريبرت هورست Heribert Horst حول سفارة من سلطان المماليك الملك الناصر إلى ايلخان غازان فى فارس وصلت بلاط إيلخان غازان عام ١٣٠٢. ويقدم مراد كامل بحثاً عن كتابه القيرمة التى كانت تستخدم فى الوثائق والسجلات الادارية المصرية؛ واول دليل محفوظ منها يعود إلى عام ١٥٢٦، أى بعد فتح العثمانيين للبلاد بقليل. ويكتب غوستاف منشنج Gustav Mensching حول ظاهرة الحق المطلق فى المسيحية والاسلام. وقدمت كاتارينا مومسن Katharina Mommsen دراسة عن صورة الشرق لدى غوته — فقد كان الشاعر الألمانى يعتبر الشرق بالدرجة الأولى بلاد الشعر والشعراء. ويكتب حسين مؤنس حول أموييى المشرق والمغرب. ويكتب البرشت نوت A. Noth حول رباط المرابطين. ويقدم رودى باريت R. Paret شرحاً موجزاً لمعنى كلمة النجم فى السورة ٥٥، الآية ٦. ويقدم هلموت ريتر H. Ritter الذى ندين له بأول ابحاث عن ألعاب قرقوز التركية، يقدم هذه المرة دراسة طليعية كعادته حول لعبة قرقوز فى اليونان. ويقدم هانز روبرت رومر H. R. Roemer بحثاً عن محفوظات الأديرة المسيحية فى العالم الاسلامى، وهو بحث يقدم لمحة جيدة حول موقف المستشرقين الجديد من المسائل التاريخية والاجتماعية كما يدرس الاديرة المسيحية فى البقاع الاسلامية كمراكز هامة للمخطوطات النفيسة. ويكتب يان ريبكا Jan Rypka بحثاً حول الأمثال الدارجة فى هفت بيكر لنظامى. ثم تعالج انا مارى شيمل A. Schimmel فى مقالها أعمال سامحه آى ويردى، وهى كاتبة استنبولية تختلف عن غالب ممثلى الادب التركى الحديث فى أنها تصف بوجه خاص الحياة الثقافية للعهد العثمانى المتأخر وتتناول كذلك التصوف الإسلامى فى أدق أشكاله وهى تمتاز بأسلوب ممتاز. وكتب هاينرش شيبرغز H. Schipperges عن طبيب ومستشرق من القرن الثامن عشر وهو ياكوب راينيغز J. Reineggs قام آنذاك بنشر ملاحظات طريفه عن الشرق ومات فى بطرسبرغ. ويعالج تزبينك شيبك Zbyněk Šebik الثورة الثقافية للجمهورية التركية كما تنعكس فى تطورها الادبى ابتداء من «التنظيمات» حتى الأدب الاشتراكى الحديث. ويكتب سارجنت R. B. Serjeant حول صفات القرابة فى وادى حضرموت. ويعالج انطون شبيتالر A. Spitaler الامثال العربية على نسق «الصبر كاسمه» «السفاهة كاسمها» معتمداً على اطلاعه الذى لا يجارى فى الادب العربى الكلاسيكى؛ وقد جمع فى مقاله عدداً من أمثال هذه التعابير وقام بتفسيرها وشرحها. وكتب فرانتز تيشنر Taeschner حول مسرح الظل حسب فتوت نامهٔ سلطانى لحسين واعظ كاشفى المتوفى عام ١٥٠٤. ويحلل أندرياز تيتسه A. Tietze قصيدة رومانتيكية عثمانية قديمة، هى عشقنامه. وقام جوان ڤيرنيه Juan Vernet بتقديم عرض هام لترجمات القرآن الكريم فى اسبانيا.

إن هذه اللمحة المختصرة لتجعلنا ندرك اتساع حقول هذا المؤلف التذكارى الذى سيقدم لعدد كبير من الباحثين والعلماء من مختلف الميادين ايحاءات وأفكاراً جديدة واسعة الافق.

ترجمة: محمد على حشيشيو

Gerold Walser, Die Völkerschaften auf den Reliefs von Persepolis. Historische Studien über den sogenannten Tributzug an der Apadanatreppe. Teheraner Forschungen herausgegeben vom Deutschen Archäologischen Institut Abteilung Teheran. Verlag Gebr. Mann, Berlin 1966.

يعد من أروع آثار الحضارة الايرانية ذلك الافريز الكبير الواقع على واجهة أپادانه الشرقية فى «برسيبوليس» عاصمة فارس العتيقة. وكان إرنست هرتسفلد Ernst Herzfeld قد اكتشف واستخرج هذا الافريز عام ١٩٣٢. وإن قاعة العرش (اپادانه) التى يؤدى إليها هذا الإفريز قد خططت وشرع فى بنائها على يدى داريوس الأول (٥٢٢ — ٤٨٦ ق.م.)، غير أنها لم تستكمل عن آخرها سوى على يدى إكسرسيس الأول (٤٨٦ — ٤٦٥ ق.م.). وقد انتوى «هرتسفلد» من الأصل أن يقوم بتفسير ما على هذا الافريز من رموز، غير أنه لم تتح له هذه الأمنية التى تحققت بنجاح على يدى «جيرولد ڤالزر» عالم التاريخ القديم الذى يعيش فى «برن». أما تعليق «يوليوس بيتر يونجه» على موكب تقديم الخراج الناتئ على كتف هذا الافريز فلم يعثر على نصه، كما أن «يونجه» نفسه قد فقد منذ واقعة ستالنجراد فى الحرب الأخيرة.

ويسلم «ڤالزر» فى مقدمة كتابه بعدم اختصاصه فى ميدان البحوث الأثرية، وأنه أراد أن يعالج الموضوع من الناحية التاريخية بالدرجة الأولى. «فهو يستهدف النظر إلى هذا البروز الناتئ على أنه وثيقة تاريخية تتعلق بامبراطورية فارس، ومن ثم يستخرج منها بعض الحقائق المتصلة بسياسة الامبراطورية الآخيمينية.» (ص ٩)

وإن ما انتهى إليه بحث «ڤالزر» يعنينا هنا على نحو مزدوج. فان طبيعة الهدايا المقدمة لا تدل على أنها جزية، وإنما عطايا

قصد بها التكريم بمناسبة حفل حلول العام الجديد، وعليه يزول مبرر استعمال «موكب تقديم الخراج» لوصف هذا التصوير البارز. ويدل على ما نقول ذلك الأسلوب السمح اللطيف الذى توجه به المبعوثون إلى الامبراطور. كما يؤكد هذا التصوير البارز ما كانت عليه شعوب الامبراطورية من تنوع كبير. وينتهى «ڤالزر» بعد بحث وتمحيص دقيق للملابس وهدايا ممثلى تلك الشعوب إلى حصرها فى القائمة التالية (التى تبدأ بالنسبة للافريز من اليمين إلى اليسار): ميديون، إلاميون، أرمن، أراخوزيون أو آرايون، بابليون، سوريون، آرايـون أو أراخوزيون، كيليكيون، كابادوكيون، مصريون، سكيثيون، ليديون، بارثيون، كندهاريون، بكتريون، سغارطيون، صغـديون، هنـود، ثراكيـون، عرب، قبيلة ميدية، ثم ليبى، وبعده إثيوبى (الممثل الثالث والعشرون لشعوب الامبراطورية). ويلاحظ أن النحات قد ميز بين الرجال الثلاثة حتى التسع الذين يشملون الوفود، ليس فقط من حيث الهدايا، وإنما كذلك من حيث السمات. ويرافقهم حتى الحاكم إما حاجب يرتدى اللباس الفارسى أو الميدى.

ولقد طبع هذا المجلد الضخم بلوحاته الـ ٨٨ (معظم صورها من التقاط المؤلف) ونصه الذى يبلغ ١١٢ صحيفة، طباعة فاخرة كما تعودنا أن نعهدها من الناشر «الأخوان مان» Verlag Gebr. Mann ببرلين.

M. Mokri, Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1967.

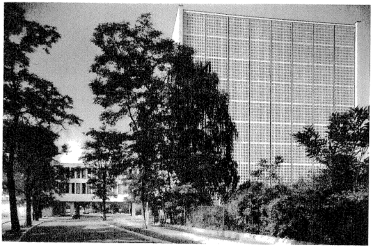
من بين أقل فرق الشيعة شهرة جماعة «أهل حق» التى يعيش أغلب أتباعها فى المناطق الكردية. ولقد أوصل إلينا محمد مكرى، الكردى الأصل، بعض نصوص تلك الجماعة فى العديد من مؤلفاته. وهو يقدم لنا فى هذا الكتاب الذى بين أيدينا نصا بالغ الأهمية خاصة لانتمائه إلى التراث القديم لأهل حق؛ ويدعى هذا النص فى الأصل «دوره داميارى» أى «دورة الصياد»، حيث ينتمى إلى ٢٦ قطعة عرفت تحت عنوان «دفتر خزانه» أى «كتاب الثروة» لبيرديوارى. ويحتوى النص على ٢٢١ رباعية باللهجة الكورانية، وهى إحدى اللهجات الكردية التى يوصف فيها الصيد الصوفى. وهنا يرمز إلى الله بباز أبيض، بينما يدعى جبريل فى هذه الدورة بنيامين، الذى يصطاد الباز بجبل معقود على نحو معين. ويتألف هذا النص من بعض أقوال أهم شخوص السماء، إذ يعرف «أهل حق» إلى جانب الله سبعة ملائكة كبار، بالاضافة إلى أشباه الملائكة التى تظهر على الأرض حسب دورات معينة. وإن أسلوب التفكير الدورى لمن المعالم المميزة لعلم الفلك الخاص بهذه الطريقة. فبعد الحالة الأولية التى يطلقون عليها اسم «اللؤلؤة»، تبدأ دعوة الشريعة التى تمتد حتى على بن أبى طالب، وهو الذى منه تبدأ دورة الطريقة، وتليها دورة المعرفة من ولى «أهل حق» «شاه خوشين» حتى «سلطان سهاك». وبالأخير يستهل عصر «الحقائق». وفى نهاية العصور جميعها تبدأ القيامات. وجدير بالتأمل أن كثيرا من معالم تصور العالم عند «أهل حق» مطعم بالفولكلور الايرانى. كما نعثر لديهم على الأولياء الثلاثة الذين عذبوا وتعذبوا من أجل الله — الحلاج، ونظامى، وزكريا — مثلما عرفوا فى الأدب الشعبى بالهند الاسلامية وتركيا. والحلاج عند أهل حق هو أحد صور ظهور الملائكة على الأرض.

ولقد ترجم محمد مكرى ذلك النص إلى الفرنسية بعد أن حققه ثم زوده بملاحظات كثيرة وبمعجم للمفردات ومقدمات غنية بالمعلومات، وهكذا أضاف الكثير إلى معارفنا عن هذا التيار الصوفى العجيب.

علامات الورّاقين فى اوروبا: من مدينة سيون فى سويسرا، عام ١٤٥٠؛ ومدينة اوسنابروك عام ١٥٩٦؛ ومدينة راتيبور عام ١٥٩٤.
Walter Herdeg/Armin Renker: Kunst im Wasserzeichen. Amstutz & Herdeg, Graphis Press, Zürich 1952.

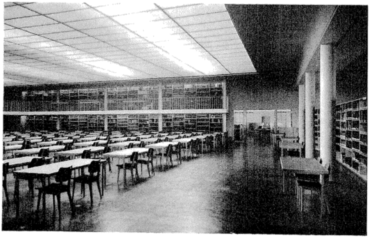
المكتبة الدولية ببرلين الشرقية
أنشئت بين عامى ١٩١٢ و ١٩١٤ على يد المهندس
المعمارى
ا. ڤون اينه E. von Ihne

Deutsche Staatsbibliothek, Berlin-Ost
Außenansicht
Erbaut 1912–1914
Architekt: E. von Ihne



مكتبة الجامعة الحرّة ببرلين الغربية؛ مخزن الكتب

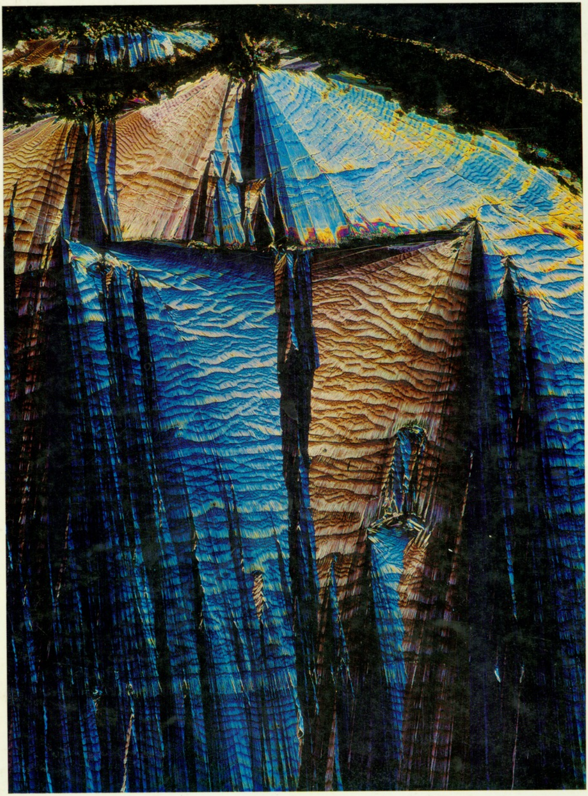
Bibliothek der Freien Universität, Berlin-West
Büchermagazin



مكتبة الجامعة الحرّة ببرلين الغربية؛ قاعة المطالعة

Bibliothek der Freien Universität, Berlin-West
Lesesaal
Erbaut 1952–1954
Architekten: F. H. Sobotka u. G. Müller

أنشئت على يد المعمارين ف. .ه سوبوتكا F.H. Sobotka و ج. مولر G. Müller

عن كتاب: Lexikon des Buchwesens
تأليف يواخيم كيرشنر Joachim Kirchner
الجزء الثانى (لوحات). دار نشر انطون هيرسيمان Anton Hiersemann شتوتجارت.
نشكر دار النشر لإعارتها لنا كليشيهات هذه اللوحات

FIKRUN WA FANN 13